



چوریج سباین

تطور الفکر السیاسی

الکتاب الأول

ترجمة

حسن محمد العروسی

مراجعة وتقديم

الدكتور عثمان حنيد عثمان



تصدير

الدكتور عبد الرزاق أحمد السنهوري



هذا الكتاب

كتاب جليل يجب أن يقرأه كل مثقف وهو موضوع كل عصر وكل دولة بل كل فرد، وهو بنوع خاص يهم بلاد الشرق في (نهضتها الحاضرة) فمن دراسة هذا التطور نصل إلى الأوضاع الصحيحة للحياة في مختلف الأقطار الشرقية.

وقد قدر هذا الجانب غير واحد من الذين عرفوا قيمة هذا الكتاب فقال الأستاذ الكبير عباس محمود العقاد: «إن العلامة السنهوري لخص هذا الكتاب في تصديره البليغ بكلمتين: إذ قال: إن الحكم الصالح لا تلمسه فلسفة الإغريق في الحكم المطلق للفيلسوف ولكن تنشده في مبدأ سيادة القانون».

وأشاد الأستاذ الدكتور عثمان خليل عثمان في مقدمته بمجهود الأستاذ سياب:

«إذ تعقب في هذا المؤلف الضخم تطورات الفكر السياسي منذ العهد التمهيدى السابق لعهد الفيلسوف الإغريقى العظيم أفلاطون تلميذ سقراط وأستاذ أرسطو...».

وفي هذا الكتاب الأول تجد شرحاً وافياً لفلسفة الإغريق في السياسة ونحن نعلم مجهوداتهم في هذا الباب.

فنتعه إذن لا يقتصر على فئة بعينها من القراء فهو نافع للمشتغل بالقانون والمشتغل بالفلسفة وغيرهما: فما الحياة السياسية إلا حياة بنى البشر.

محتويات الكتاب الكتاب الأول

| صفحة | |
|------|--|
| ٧ | (أ) هذا الكتاب - بقلم الأستاذ حسن جلال العروسي |
| ١١ | (ب) تصدير - بقلم الأستاذ الدكتور عبد الرزاق السنهوري |
| ١٧ | (ج) مقدمة بقلم الأستاذ الدكتور عثمان خليل عثمان |
| | (نظرية دولة المدينة) |
| ٣٩ | الفصل الأول - دولة المدينة |
| | التطبيقات الاجتماعية - النظم السياسية - المثل العليا السياسية (مراجع مختارة للفصل) |
| ٦١ | الفصل الثاني - الفكر السياسي قبل أفلاطون |
| | المناقشات الشعبية السياسية - النظام في الطبيعة والمجتمع الطبيعة والعرف - سقراط (مراجع مختارة للفصل) |
| ٧٩ | الفصل الثالث - أفلاطون - الجمهورية |
| | الحاجة إلى العلوم السياسية - الفضيلة هي المعرفة - عدم كفاية الظن - الدولة كمثل - تبادل الحاجات وتقسيم العمل - التطبيقات والأنفس - العدالة - الملكية والأسرة - التعليم - استبعاد القانون |
| ١١٧ | الفصل الرابع - «السياسي» و«القوانين» لأفلاطون |
| | العودة إلى القانون - القيد الذهبي للقانون - الدولة المختلطة - النظم الاجتماعية والسياسية - النظم التعليمية والدينية - «الجمهورية والقوانين» (مراجع مختارة للفصل) |
| ١٤٥ | الفصل الخامس - أرسطو والمثل العليا السياسية |
| | علم السياسة الجديد - أنواع الحكم - حكم القانون - النزاع |

- بين المثالي والواقعي - الدعاوى المتنازعة على السلطة
١٦٧ الفصل السادس - أرسطو: حقائق السياسة الواقعية
الذساتير السياسية والذساتير الأخلاقية - المبادئ
الديمقراطية والمبادئ الأوليجاركية - الدولة الفاضلة عمليًا -
الفن الجديد للسياسى - النمو والارتقاء فى الطبيعة - (مراجع
مختارة للفصل)
١٨٩ الفصل السابع - أفول دولة المدينة
فشل دولة المدينة - الانسحاب أو الاحتجاج - الأبيقوريون
الكليون. (مراجع مختارة للفصل)

الكتاب الأول
نظرية دولة المدينة

الفصل الأول

دولة المدينة

“THE CITY STATE”

إن معظم المثل العليا السياسية الحديثة، كالمدالة والحرية والحكومة الدستورية واحترام القانون، قد بدأت - أو على الأقل بدأ تحديد مدلولها - بتأمل فلاسفة الإغريق نظم دولة المدينة التي كانت تحت أنظارهم. على أن مدلول هذه المصطلحات قد لاقى خلال الأجيال المتعاقبة تغيرات متنوعة يلزم معها أن يكون تفهم هذا المدلول في ضوء النظم التي أريد بها تحقيق تلك المثل العليا، مع الإحاطة بالبيئة الاجتماعية التي حققت فيها تلك النظم رسالتها.

أما الفارق بين دولة المدينة وبين الجماعات السياسية الحديثة فقد بلغ حدًا يصعب معه على رجل العصر الحاضر أن يتصور ما كانت عليه حياة المدن الإغريقية من الناحيتين الاجتماعية والسياسية. فلقد اختلفت تجارب الحكم التي شغلت أذهان فلاسفة الإغريق اختلافًا كبيرًا عن كل ما شاع في عصرنا الحاضر من تطبيقات. كما أن البيئة الفكرية التي عمل في ظلها هؤلاء الفلاسفة تباينت في جملتها بيئة الفكر الحديث. ولئن كانت مشكلات العصر الحاضر لا تخلو من بعض أوجه الشبه مع مشكلات اليونان، إلا أنه لا تطابق ألبتة بين مشكلات العصرين، كما أن القيم الأخلاقية التي كانت حياة اليونانية السياسية تقدر على أساسها جد مخالفة لمعاييرنا الحاضرة في الحكم والتقدير. ولهذا يتعين علينا، لكي ندرك بدقة كنه نظرياتهم، أن نعرف مقدمًا، ولو بصورة مجملة، أي نوع من نظم الحكم عرفوا، وأي مدلول فهمه قراؤهم من لفظ «مواطن» سواء من حيث الواقع أو من الناحية المثالية. ولأجل ذلك تبدو أهمية دراسة حكومة أثينا

بالذات، وهى من وجه الحكومة التى نعرف عنها أكثر مما نعرفه عن غيرها، وهى من وجه ثانٍ وبصفة خاصة، الحكومة التى خصها فحول فلاسفة الإغريق بفائق عنايتهم.

الطبقات الاجتماعية

إذا قارن الإنسان الدولة الحديثة بدولة المدينة الإغريقية هاله صغر إقليم هذه الأخيرة وقلة سكانها، فرقعة أتيكا (Attica) مثلاً ثلثا مساحة جزيرة رود الأمريكية، كما أن سكان أثينا يماثلون عدداً سكان مدينة حديثة كمدينة دنفر (Denver) أو روتشستر (Rochester). ومع تعذر تحديد عدد سكان المدينة الإغريقية بصورة قاطعة، فإنه يمكن القول بأن هذا العدد قد بلغ فى المتوسط حوالى ثلثمائة ألف نسمة. فهذه الرقعة الصغيرة من الأرض، الخاضعة لسلطان مدينة واحدة، هى نموذج لنظام دولة المدينة.

أما سكان تلك المدينة فكانوا ثلاث طبقات رئيسية متميزة كل منها عن الأخرى من الناحيتين السياسية والقانونية. وكانت هذه الطبقات الثلاث فى صورة هرم قاعدته طبقة الأرقاء: إذ كان الرق نظاماً عاماً فى العالم القديم وربما كان ثلث سكان أثينا من طبقة الأرقاء. ولذلك كان نظام الرق عنصراً مميزاً للنظام الاقتصادى فى دولة المدينة الإغريقية بمثل ما يتميز النظام الاقتصادى الحديث بوجود طبقة أصحاب الأجور. أما من الناحية السياسية فلم تدخل المدينة الإغريقية الأرقاء فى حسابها مطلقاً، وإنما قامت نظرية الإغريق السياسية على أساس التسليم بقيام الرق، بمثل تسليم القرون الوسطى فيما بعد بقيام الطبقات الإقطاعية، وكما يسلم العصر الحاضر بالعلاقة القائمة بين العامل ورب العمل. ولقد رُئى البعض لحال الأرقاء، على حين دافع آخرون عن نظام الرق (لا عن إساءة استعماله)، على أن كثرة الأرقاء من جهة، والمبالغة فى تقدير عددهم من جهة أخرى، قد أدبا معاً إلى ذبوع خرافة مضللة توهم بأن «المواطنين» فى المدن الإغريقية المستقلة كانوا طبقة مترفة لا عمل لها، وأن الفلسفة السياسية لتلك الطبقة كانت بذلك فلسفة فئة معفاة من الكد والعمل،

وهذا وهم باطل، فإن الطبقة غير الكادحة فى مدينة أثينا لا تكاد تتجاوز مثيلتها فى مدينة أمريكية تعادلها فى الاتساع. ذلك لأن الإغريق لم يكن موسعاً عليهم فى الرزق، بل كانوا يعيشون فى نطاق اقتصادى ضيق للغاية. ولئن كانت أوقات فراغهم أكثر من أوقات فراغ نظرائهم فى العصر الحاضر، فإنما يرجع ذلك إلى أنهم قد ارتضوا ذلك القدر المحدود من العمل الذى أتاحت له لهم ظروفهم الاقتصادية المتواضعة، والذى قابله بالطبع بالطبع تحديد طاقتهم فى الاستهلاك. ولهذا يصعب على الأمريكى المعاصر مثلاً أن يتحمل بساطة الحياة الإغريقية وفراغها. ومما لا شك فيه أن الأغلبية الكبرى من المواطنين الأثينيين كانوا تجاراً أو صنّاعاً أو مزارعين، يعيشون من كدحهم هذا دون أن يجدوا وسيلة أخرى أمامهم لكسب العيش. ولهذا كان طبيعياً - كما هو شأن معظم الناس فى الجماعات الحديثة - أن يباشر المواطن أوجه نشاطه السياسى خلال أوقات فراغه. حقاً إن أرسطو قد أسف لذلك الوضع، وتمنى لو كرّس المواطنون فراغهم وخصصوا أنفسهم للشئون السياسية، تاركين كل الأعمال اليدوية للأرقاء. ولكن أياً كان الحكم على هذا رأى فإن أرسطو لم يصف به وضعاً قائماً بالفعل حينذاك، وإنما اقترح تعديلاً للوضع القائم، مستهدفاً باقتراحه تحسين الشئون السياسية. ولئن مجدت نظرية الإغريق السياسية أحياناً فكرة تفرغ طبقة دون عمل، وجاز فى الدولة الأرستقراطية أن تكون الطبقة الحاكمة نخبة من ملاك الأراضى، إلا أنه من الخطأ البين أن يظن أن طبقة المواطنين فى مدينة مثل أثينا كانت طبقة مترفة لم يعفر العمل أيدي أصحابها.

هذا عن طبقة الأرقاء، أما الطبقة الرئيسية الثانية فى المدينة الإغريقية فكان قوامها الأجانب المقيمين فى المدينة (Metics)؛ وربما بلغ عددهم حداً كبيراً فى مدينة تجارية مثل أثينا، بل وربما لم يكن من بينهم عابر سبيل إلا القليل، ولكن برغم أنه لم يكن هناك نظام للتجنس القانونى، فلم تكن الإقامة لتؤثر فى استمرار صفة الأجنبى ولو امتدت هذه الإقامة أجيالاً متتابعة، ما لم ينخرط الأجنبى فى سلك المواطنين نتيجة لإهمال السلطات أو تفاقلها، وقد كان الأجنبى - على شاكلة الرقيق - محروماً من المساهمة فى الحياة السياسية

للمدينة. وذلك برغم كونه حُرّاً وبرغم عدم تضمّن هذا الحرمان أى مساس بمكانته الاجتماعية.

أما الطبقة الثالثة والأخيرة، فطبقة المواطنين؛ أى أعضاء المدينة الذين لهم حق المشاركة فى حياتها السياسية. وصفة المواطن ميزة يتوارثها الأبناء، والابن يُعدّ مواطناً بالمدينة التى يتمتع والده بعضويتها. وصفة المواطن هذه امتياز يخلع على صاحبه «عضوية» المدينة، ويؤهله لحد أدنى من المشاركة فى النشاط السياسى، وفى الشؤون العامة. وهذا القدر من المساهمة لم يجاوز أحياناً مجرد حضور المواطن اجتماع المدينة، وهو اجتماع تتفاوت أهميته تبعاً لمدى الديمقراطية السائدة، وقد يتضمن أحياناً أخرى صلاحية متفاوتة لتولى الوظائف العامة. ولهذا ذهب أرسطو - وفى ذهنه صورة نظام أثينا - إلى أن الصلاحية لتولى وظائف المحلّفين هى أحسن معيار لصفة المواطن. ويلاحظ أن عدد الوظائف التى يصلح المواطن لشغلها كان متغيّراً تبعاً لدرجة الديمقراطية المطبقة فى المدينة. هذا ويجب أن نضع فى بالنا أن صفة المواطن بالنسبة إلى الإغريق وكانت تحمل فى طياتها قدراً كبيراً أو صغيراً من المساهمة فى الشؤون العامة. ومن ثم ففكرة الوطنية عندهم أقوى وشيجة وأقل فى صبغتها القانونية منها فى العصر الحديث. فنحن ننظر اليوم إلى المواطن كشخص يضمن له القانون حقوقاً معيّنة، ومثل هذا النظر أدنى إلى القبول عند الرومان منه لدى الإغريق، بل إن الاصطلاح اللاتينى *ius* يوحى إلى الذهن أن للمواطن حقاً خاصاً. أما الإغريق فلم يكن يرى مثل هذا المعنى الخاص فى صفته كمواطن، بل رأى فى تلك الصفة معنى المشاركة، مثل تلك التى تتضمنها عضوية الإنسان لأسرته. وقد كان هذا الفهم عميق الأثر فى فلسفة الإغريق السياسية، فلم تكن المشكلة فى نظرهم كيف يُيسّر للفرد الحصول على حق له، بل كيف يضمن له المكان الصالح له، وبعبارة أخرى كانت المعضلة السياسية فى نظر المفكرين الإغريق هى وضع كل نوع أو طبقة من الأفراد فى المكان اللائق بها فى الجماعة، بحيث تنشط فيها مختلف ضروب العمل الاجتماعى الهامة.

النظم السياسية

توسّل المواطنون الإغريق ببعض الأنظمة السياسية لتصريف شئون مدينتهم، ولشرح هذه الأنظمة تتخذ مدينة أثينا عنواناً على أفضل نموذج للدستور الديمقراطي^(١).

وفى أثينا تجد «الجمعية» (Assembly or Ecclesia)، وتتكوّن من مجموع المواطنين الذكور فى المدينة. وهى ندوة شعبية يحق لكل مواطن أثينى أن يحضرها بعد بلوغه سن العشرين. وكانت تجتمع هذه الجمعية بانتظام عشر مرّات فى السنة على الأقل، كما كانت تعقد اجتماعات غير عادية بناءً على دعوة من المجلس (Council). وتشبه قرارات هذه الجمعية، بقدر ما كان موجوداً فى ذلك النظام، التشريعات الحديثة التى تصدر عن السلطة العامة بأسرها، والتى تستمد وجودها السياسى من الشعب. على أن ذلك لا يعنى أن تلك الجمعية الشعبية قد مارست بالفعل شئون السياسة العامة. أو أنه كان مفروضاً فيها أن تمارسها أو أن تناقش وسائلها، فالديمقراطية المباشرة بمعنى الحكم بواسطة الشعب كله، خرافة سياسية أكثر منها نظاماً من نظم الحكم. وفوق ذلك فإن جميع صور الحكومة الإغريقية سواء أكانت حكومة أرستقراطية أم ديمقراطية (فيما عدا الدكتاتورية الخارجة عن النطاق القانونى) قد تضمنت على الدوام جمعية شعبية تمتعت ولو بنصيب قليل من السلطة الفعلية.

وليس الظريف فى الحكومة الأثينية هو وجود جمعية سائر المواطنين سائلة الذكر، بل ما تضمنته تلك الحكومة من وسائل سياسية كفلت مسئولية القضاة والموظفين أمام مجموع المواطنين، وجعلتهم خاضعين لرقابتهم، وكانت وسيلة ذلك إيجاد نوع من التمثيل النيابى، وإن كان جد مختلف عن فهمنا الحديث للتمثيل النيابى. وكان الهدف اختيار هيئة كبيرة إلى حد يكفى لإعطاء صورة مصغرة لجميع المواطنين، مع السماح لهذه الهيئة التمثيلية بالعمل باسم الشعب فى حالة معيّنة أو لأجل قصير. وقد أدى قصر ذلك الأجل، مع النص الشائع على عدم جواز إعادة انتخاب الأعضاء، إلى فتح الباب أمام المواطنين الآخرين ليأخذوا دورهم فى إدارة الشئون العامة، ومتابعة لمنطق هذه السياسة كانت

القاعدة لديهم فيما يتعلق بالوظائف ألا يعهد بالوظيفة إلى فرد، بل تسند إلى هيئة من عشرة أفراد، تختار كل واحد منهم إحدى القبائل المكوّنة لمجموع المواطنين. ولقد كانت سلطة هؤلاء الموظفين ضئيلة في الغالب، في حين عرفت أثينا هيئتين أخريين كانتا دعامة الرقابة الشعبية على الحكومة، ونعني بذلك مجلس الخمسمائة، والمحاكم التي تقوم على أساس التوسع في نظام المحلفين الشعبي.

ولا يخفى أن مدى تمثيل هذه الهيئات الحاكمة لجمهور الشعب إنما يتوقف على طريقة انتخاب أعضائها. ويلاحظ أن الأثينيين قد قسموا دولتهم من حيث الحكم الذاتي المحلي، أو الإدارة اللامركزية، إلى حوالي مائة قسم (demes)، وهي وحدات الحكومة المحلية، وإن خالفت الوحدات المحلية الحديثة من حيث توارث العضوية فيها، وكذلك بقاء العضوية لصاحبها ولو انتقل إلى قسم آخر. وبذلك لم يكن نظامها قائماً على أساس التمثيل الإقليمي البحت برغم كونها وحدات إقليمية. ولكن هذه الوحدات قد تمتعت ببعض وسائل الحكم الذاتي، وبقليل جداً من سلطات الضبط المحلية التافهة، وكانت كذلك طريق الأثينيين إلى نيل صفة المواطن؛ فقد كانت كل مقاطعة تحتفظ بسجل شامل لأسماء أعضائها، وكان يدرج في هذه السجلات كل أثيني بمجرد بلوغه سن الثامنة عشرة. أما الوظيفة الهامة لهذه الوحدات فكانت ترشيح الأفراد الذين تتكوّن من مجموعهم هيئات الحكومة المركزية. وكان تولى المناصب مزيجاً من الانتخاب والاقتراع؛ إذ كان كل قسم ينتخب بنسبة مدى اتساعه - عدداً من المرشحين، ويختار بالاقتراع من بين جميع مرشحي الوحدات من يتولون المناصب فعلاً. وقد وجد الفكر السياسي الإغريقي في هذه الطريقة الصورة المميّزة للحكم الديمقراطي، لما تتيحه للجميع من تكافؤ الفرص في تولي الوظائف العامة.

على أن فئة من الوظائف الأثينية الهامة قد ظلت بعيدة عن طريقة الاقتراع وبقيت متمتعة بنصيب كبير من الاستقلال. ونعني بذلك القواد العشرة الذين جعل اختيارهم بطريق الانتخاب المباشر، وكان من الجائز أن يُعاد انتخابهم. وكان المفروض في هؤلاء القواد، نظرياً على الأقل، أنهم مجرد قواد عسكريين

ولكن من حيث الواقع، وبخاصة فى عهد الإمبراطورية، كانت لهم سلطات هامة لا فى البلاد الأجنبية الداخلة فى نطاق الإمبراطورية فحسب، بل كان لهم تأثير عظيم جداً فى المجلس التنفيذى والجمعية الشعبية فى أثينا نفسها. وبذلك لم تكن وظيفة القائد فى الحقيقة وظيفة عسكرية، بل كانت فى بعض الأحيان وظيفة سياسية على أكبر جانب من الأهمية. ولقد أتيح للقائد بركليس (Pericles) أن يكون الموجه لسياسة أثينا عاماً بعد عام، وكان مركزه بالنسبة إلى المجلس التنفيذى والجمعية الشعبية أقرب إلى مركز رئيس الوزراء فى العصر الحاضر منه إلى منصب قائد عسكري. ولكن هذا النفوذ كان يرجع آخر الأمر إلى قدرته على الظفر بتأييد الجمعية الشعبية، فلو أنه فشل فى كسب ثقتها لكان ذلك بمثابة فقد الوزير المسئول ثقة البرلمان فى العصر الحديث.

أما الهيئات الرئيسية الحاكمة حقاً فى أثينا، فهى، كما ذكرنا من قبل، مجلس الخمسمائة، والمحاكم التى يعظم فيها عدد المحلفين المنتخبين من الشعب. ومهما يكن من شئ فقد كانت جميع المدن الإغريقية على اختلاف صورها تمتاز بوجود مجلس نيابى. ولكن فى المدن الأرستقراطية مثل أسبرطة كان هذا المجلس على صورة مجلس شيوخ يتكوّن من شيوخ يُختارون لمدى الحياة دون أن يكونوا مسئولين أمام جمعية المواطنين. وقد كانت عضوية هذا المجلس فى العادة ميزة لفئة حاكمة طيبة الأعراق، وبذلك اختلف اختلافاً بيناً عن مجلس أثينا المنتخب على أساس شعبى. أما مجلس أريوباجوس (Areopagus)^(٢) فكان بقية من مجلس شيوخ أرستقراطى حدت الديمقراطية النامية من سلطاته. وعلى أية حال فإن مجلس الخمسمائة كان فى جوهره بمثابة مجلس تنفيذى ولجنة مركزية للجمعية الشعبية.

وقد تركز العمل الحكومى فعلاً فى هذه الهيئة. على أن مجلساً يتكوّن من خمسمائة عضو لم يكن يستطيع بهذا العدد الكبير الاضطلاع بوظيفة الحكم، ولذلك تغلبوا على هذا الأمر بطريقة مبتكرة هى تناوب الحكم، فكان لكل قبيلة من القبائل العشر المكونة لدولة أثينا أن تبعث لهذا المجلس بخمسين عضواً، ويتولّى ممثلو كل قبيلة منها الحكم عشر أيام السنة، وهذه الهيئة المكوّنة من

خمسین، مضافاً إليها ممثل عن كل قبيلة من القبائل التسع الأخرى البعيدة عن المجلس، هي التي كان يعهد إليها بسلطة مراقبة الأعمال، وإدارتها باسم المجلس كله بالتناوب. وكان رئيس لجنة الخمسين يختار بالاقتراع من بين أعضائها لمدة يوم واحد، وبشرط ألا ينال أثيني هذا الشرف أكثر من يوم واحد في حياته. أما مهمة المجلس الأساسية فهي أن يزود جمعية المواطنين بالمقترحات، ولم تكن تلك الجمعية تنظر إلا المسائل المقدمة إليها من المجلس، ويبدو أنه في فترة ازدهار الدستور الأثيني كان هذا المجلس أكثر ممارسة للتشريعات من الجمعية الشعبية، ولكنه كرّس نفسه فيما بعد لإعداد المشروعات حتى تناقشها تلك الجمعية.

وكان المجلس المذكور إلى جانب هذه السلطة التشريعية يمثل الهيئة التنفيذية المركزية في الحكومة، فهو أداة الاتصال بالسفارات الأجنبية، ويخضع له موظفو الحكومة خضوعاً كبيراً. وله سلطة حبس المواطنين بل وإعدامهم، وذلك بحكم يصدره هو كمحكمة، أو يستصدره ضدهم من محكمة عادية، والإشراف الكامل على الشؤون المالية وإدارة الأملاك العامة والضرائب، وامتدت قرايته بصورة مباشرة إلى الأسطول وما يتبعه من ترسانة، كما كان ملحقاً به وخاضعاً له - بقدر متفاوت - عدد لا يستهان به من اللجان والموظفين والهيئات الإدارية.

على أن سلطات المجلس الواسعة هذه كانت مرهونة دائماً بإدارة الجمعية الشعبية. فكانت هذه الجمعية ترى رأيها فيما يقدمه لها المجلس من مشروعات فتوافق عليها، أو تعدلها، أو ترفضها. وكان من الجائز أن تحيل إلى المجلس اقتراحاً قدم إليها، أو أن يحيل المجلس إليها مقترحات دون أن يزيكها. ولئن كان المفروض أن يكون إقرار المسائل الهامة بموافقة الجمعية الشعبية كإعلان الحرب وعقد الصلح وإبرام المعاهدات وفرض الضرائب المباشرة ووضع التشريعات إلا أنه لم يكن منتظراً - على الأقل في عهد ازدهار السياسة الأثينية - أن يكون المجلس التنفيذي مجرد هيئة تحضير وإعداد، وعلى كل حال فقد كانت المراسيم تصدر باسم المجلس والشعب.

أما المحاكم فكانت مظهر امتداد رقابة الشعب على القضاة والقانون على السواء، ومما لا شك فيه أن محاكم أثينا كانت حجر الزاوية فى النظام الديمقراطي لتلك المدينة، وأنها بلغت مكانة لا تُقارن بها مكانتها اليوم فى أية حكومة متحضرة. فقد كانت مهمتها، كأية محكمة أخرى، أن تفصل فى قضايا الأفراد، مدنية كانت أو جنائية. ولكن سلطتها تجاوزت هذا النطاق إلى حد بعيد. وتناولت أموراً تعتبر فى تقديرنا الحديث أقرب إلى العمل التنفيذى أو التشريعى منها إلى القضاء.

وأعضاء هذه المحاكم (أو المحلفون) يختارون بوساطة الوحدات الإدارية السابق ذكرها. وبذلك ينتخب منهم على هذا النحو قرابة ستة آلاف شخص كل عام؛ ثم تعين بطريق الاقتراع جهة عملهم ونوع القضية التى يفصلون فيها. ويشترط فيمن ينتخب محلفاً من الأثينيين بلوغ سن الثلاثين، ويندر أن يقل عدد المحلفين فى المحكمة الواحدة عن ٢٠١ محلف، ويبلغ عادة ٥٠١، وقد يزيد فى بعض الأحيان. وهم يباشرون وظيفه القاضى والمحلف على السواء؛ إذ لم تكن محاكم أثينا بالمستوى الذى يجعلها تمثل نظاماً قانونياً أدق فنّاً وأفضل تنظيمًا كالمحاكم الحديثة. والمتقاضون مكلفون بالحضور شخصياً، وكان يؤخذ رأى المحلفين أولاً على الإدانة أو البراءة. فإن كانت الأولى أخذ رأيهم كذلك على العقوبة، فيقترح كل محلف العقوبة التى يراها عادلة، وقرار المحكمة نهائى على الدوام، إذ لم يكن نظام الاستئناف موجوداً، وكان ذلك منطقياً من غير شك ما دامت المحاكم الأثينية تعمل وتقضى باسم الشعب كله. فهى لم تكن مجرد هيئة قضائية (Judicial Organ)، بل كانت تعتبر تماماً أنها الشعب الأثينى فيما يتعلق بالأمر المعروف عليها. وبذلك لم يكن حكم محكمة ليلزم محكمة أخرى. لأن كليهما ممثلة للشعب فى عملها، وتعتبر بصدده كالجمعية الشعبية نفسها. فكل منها تعتبر أنها هى الشعب فى نطاقها، ومن هنا كانت المحاكم أداة لتوثيق رقابة الشعب، وإشرافه على الموظفين، وعلى القانون ذاته.

أما إشراف المحاكم على الموظفين فقد اتخذ ثلاث صور رئيسية: أولاًها حق المحاكم فى اختيار صلاحية المرشحين قبل توليهم الوظائف، وذلك بأن تقام

دعاوى بعدم صلاحية المرشح فتقضى المحكمة بذلك. وقد أدى هذا إلى تخفيف مساوئ تعيين الموظفين بالاقتراع، فلم يعد هذا النظام وليد المصادفة البحتة كما يبدو لأول وهلة.

والصورة الثانية لرقابة المحاكم نتيجة لإمكان مراجعة أعمال الموظف عند انتهاء مدة خدمته، وهى مراجعة تتم أمام إحدى المحاكم. وفى النهاية وجدت طريقة خاصة لمراجعة الحسابات وصرف الأموال العامة، وذلك بالنسبة لكل موظف عند انتهاء مدة خدمته، ولهذه الأسباب مجتمعة لم يكن للموظف الأثينى إلا قدر ضئيل من الاستقلال فى عمله، فهو من جهة لا يجوز إعادة انتخابه، وهو كذلك معرض للمساءلة أمام محكمة من خمسمائة من مواطنيه المختارين بالاقتراع أو أكثر، وذلك مرة قبل مباشرة العمل وأخرى عند نهايته، أما القواد العسكريون فكانوا أكثر الموظفين الأثينيين استقلالاً، يفضل إباحة إعادة انتخابهم، مما جنبهم عبء مراجعة أعمالهم على النحو السابق.

على أن إشراف المحاكم قد جاوز الموظفين إلى مراقبة التشريع ذاته، الأمر الذى جعل لتلك المحاكم سلطة تشريعية حقيقية تصل بها فى حالات خاصة إلى منزلة مماثلة لسلطة الجمعية الشعبية ذاتها؛ ولم تكن المحاكم لتحاكم الأفراد فقط، بل كانت تحكم على القانون أيضاً، وذلك بأن تصدر أمراً بأن القرار الصادر من المجلس التنفيذى أو من الجمعية الشعبية مخالف للدستور. ويستطيع كل مواطن أن يتقدم بمثل هذه الشكوى، فتوقف شكواه العمل بالقانون فوراً حتى يصدر حكم المحكمة وبشأنه. والقانون المطعون فيه يحاكم على غرار محاكمة الأفراد، وحكم المحكمة يبطلانه يلفيه. وكان من الواضح من الناحية العملية أنه لا يوجد حد لأساس مثل هذا العمل، وقد تكتفى المحكمة بالإشارة إلى أن القانون المقدم أمامها غير صالح. وهذا يدل بدوره على أن الأثينيين يعتبرون المحلفين فى حدود عملهم بمثابة الشعب كله.

النظم السياسية العليا

تميّزت الديمقراطية الأثينية بالنظم السابقة الذكر وهى: مجلس تنفيذى،

مختار اختياراً شعبياً ومسئول أمام جمعية المواطنين، ومخلفون مستقلون ومختارون برأى الشعب كذلك ومن وراء هذه النظم - كغيرها من نظم الحكم - فلسفة تظاهرها، ومثل عليها تستهدف تحقيقها. وهذه المثل العليا ليست سهلة البيان أو ميسرة الوصف، ولكنها أقل أهمية من النظم نفسها لتفهم الفلسفة السياسية. ومن حسن الحظ أن قد كشف لنا المؤرخ ثيوسيديدس (Thucydides) ببراعة منقطعة النظير عن معنى الديمقراطية في أذهان مفكرى أثينا، وذلك بتسجيله خطبة الرثاء المشهورة المنسوبة إلى بركليس زعيم الديمقراطية في حينه، وهى خطبة قيل إنه ألقاها تخليداً لذكرى شهداء العام الأول من حرب أثينا مع إسبرطة^(٣). ولعل تاريخ التراث الأدبي لم يعرف الآن خطبة تناولت المثل العليا السياسية بمثل براعة هذه الخطبة ودقتها. ففي كل سطر من سطورها يلمس الإنسان مدى اعتزاز الأثينى بمدينته، ومقدار فخره بالانتساب إليها، وحبه للمشاركة في حياتها العامة، والمعنى الخلقى الذى فهمه من الديمقراطية الأثينية.

ولقد كان غرض بركليس الأساسى من وراء هذه الخطبة أن يثير فى أذهان سامعيه الإحساس بالمدينة نفسها، باعتبارها أعلى ما يمتلكه المواطنون، وأسمى ما يمكن أن يدينوا له بالولاء والإخلاص. ولما كان الغرض من الخطبة إثارة الشعور الوطنى، وكانت المناسبة موقف رثاء، فقد كنا نتوقع من الخطيب أن يضرب على أوتار التقاليد الصالحة وعظمة الأجداد. غير أن بركليس لم يقف عند التقاليد أو الماضى إلا لماماً، ثم أدار خطابه حول عظمة الحاضر، تلك العظمة التى تتجلى فى أثينا المتحدة المؤتلفة. فناشد سامعيه أن يروا أثينا كما هى عليه فعلاً، وأن يدركوا ما تعنيه بالنسبة لحياة أبنائها، وكأن أثينا فتاة فى غاية الروعة والجمال؛ وهو فى ذلك يقول:

«أناشدكم أن تسلطوا أنظاركم يوماً تلو يوم على عظمة أثينا حتى تفيض قلوبكم بحبها، وإن أخذتم يوماً بمجدها وعظمتها، فاذكروا رجالاً عرفوا واجبهم، وأقاموا بشجاعتهم صرح هذه الإمبراطورية، وكانوا إذا ما جدَّ الجد لا يخامرهم إلا شعورهم بخوف العار وإباء الضيم، وإذا ما قدر لهم الفشل أبوا أن تفقد

بلادهم شرفها أو مجدها، فجادوا لها راضين بأرواحهم كأعز قربان يقدمونه فى يوم عيدها».

فالوطنية إذن أسمى شرف للأثنيين، وتمجيد أثينا تمجيد لأشخاصهم؛ وليس فى كنوز الأرض ما يفوق فى نظر المفكر تلك الوطنية الأثينية. وهل هناك أولى منها بالحيازة، أو أجدر بالتقدير، أو أحق بالتضحية؟ أيمن أن يفضل عليها ماله أو أسرته؟ ما جدوى المال غير تمكين المواطن من أن ينعم بالمساهمة الفعلية فى حياة المدينة؟ وأى قيمة للأسرة ولو طابت أعراقها إلا فى تمكينها الفرد من الانتساب لتلك الصورة العليا للعلاقات الاجتماعية، وهى الصورة التى تتمثل فى حياة المدينة السياسية. وفوق كل الجماعات والهيئات تقوم المدينة التى تجعل لها جميعاً معنى وقدرًا. أمّا الأسرة والأصدقاء والأموال فليست جميعاً إلا وسائل للتمتع بالخير الأسمى الذى يتمثل فى أن يكون للفرد مكان فى حياة المدينة وفى أوجه نشاطها.

وإذا غرضنا النظر عما احتواه الخطاب واقتضته المناسبة من بعض المبالغات البيانية، فإنه يكشف بوضوح عن مثل الإغريق العليا السياسية. فقد كانت فى حياتهم السياسية قرى وصلات يصعب على الرجل الحديث أن يجمع بينها وبين السياسة، بسبب اتساع رقعة الدولة الحديثة وتباعد أجزائها. كما أن مصالح الأثنيين ومطامعهم كانت أقل تشعبًا، وأفاقهم العامة أقل اتساعًا من المواطنين الحديثين. ولم تكن مشاغل الأثينى ومشاكل حياته اليومية متنوعة ومنفصلاً بعضها عن بعض كما هى الحال اليوم، بل كانت جميعها متصلة ومركزة فى المدينة، التى طبيعته بطابعها المدائنى، فكان فنه فنًا مدنيًا، كما كان دينه، فيما عدا شئون أسرته، دين المدينة، وطقوسه الدينية هى احتفالات مدينته. وحتى فى كسب عيشه كان يعتمد على الدولة أكثر مما يعتمد عليها الناس فى العصر الحاضر. وبذلك كانت المدينة حياة مشتركة فى نظر أبنائها، وكان دستورهما كما قال أرسطو أسلوب حياة أكثر منه نظامًا تشريعيًا. ولهذا كان أساس فكر الإغريق السياسى هو تحقيق الانسجام والتوافق فى هذه الحياة المشتركة، فلم يكن هناك إلا قليل من التمييز بين ضروب النشاط الاجتماعى

المختلفة. وكانت نظرية المدينة السياسية نظرية أخلاقية واجتماعية واقتصادية، كما نجد في مدلول السياسة حديثاً بالمعنى الضيق.

وإن هذه الحياة العامة المتشابكة وما علقه عليها الأثينيون من أهمية، لتتضح أكثر ما تتضح من دراسة نظمهم السياسية. وما التناوب في الحكم وتولى الوظائف بالافتراع، وتوسيع نطاق الهيئات الحاكمة إلى الحد السابق ذكره، إلا وسائل لإفساح مجال الخدمة لأكبر عدد من المواطنين. ولم يخف على الأثيني ما كان في هذه النظم من أوجه النقص، ولكنه كان على استعداد لقبول هذه العيوب نظير ما يقابلها من مزايا. فحكومته ديمقراطية، لأن الإدارة بيد الكثرة لا بيد القلة، وهذا الرأي قد لا يتقبله الفكر السياسي الحديث، فليس لتولى الوظائف إلا نصيب قليل في تقدير الديمقراطيين الحديثين، فيما عدا فئة قليلة من محترفي السياسة، أما الأثيني فكان ذلك الأمر قوام حياته السياسية. وقد قدر أرسطو في كتابه عن دستور أثينا أن سدس سكان أثينا كانوا مساهمين مساهمة فعلية في الحكم، ولو لم تتجاوز هذه المساهمة مهمة المحلفين. وكان أمام الأثيني إذا لم يتول وظيفة من وظائف الحكم، فقد مجال المساهمة في مناقشة المسائل السياسية في اجتماعات المدينة عشر مرات عادة كل عام. ومناقشة المسائل العامة بصفة رسمية أو غير رسمية أحد مناهج الوطنيين الأساسية ومشغل حياتهم.

ولذلك فإن أشد ما كان يدعو إليه بركليس من تفاخر هو أن أثينا وحدها، وعلى غير مألوف سائر المدن الإغريقية، عرفت سر مواءمة المواطنين فيها بين شئونهم الخاصة والمشاركة في الحياة العامة للمدينة. وهو في ذلك يقول:

«إن المواطن الأثيني لا يهمل شئون الدولة بحجة انشغاله بشئون أسرته، بل إن المنهمكين منا في أعمالهم لا تنقصهم الفكرة السليمة عن الشئون السياسية. وإن المواطن الذي لا يعنى بالمسائل العامة لا ترى فيه رجلاً منعدم الضرر، بل رجلاً منعدم الفائدة. ولئن كان قليل منا مبتكرين، فإننا جميعاً في السياسة قضاة موهوبون».

ولقد كان الأثينيون فى عهد بركليس يعدون شغل المواطن كل وقته فى شئونهم الخاصة انحرافاً شديداً عن المثل العليا، فمثلاً بالرغم من بلوغ الصناعة الأثينية، وبخاصة الخزف والأسلحة، أعظم شأواً لها فى العالم الإغريقى، فإن رجال هذه الصناعة ما كانوا ليرتضوا أن تستغرق كل وقتهم فتحرمهم الفراغ اللازم للأعمال العامة وشئون المدينة.

وبهذه الرغبة فى المشاركة العامة أصبح من المثل العليا ألا يحرم شخص من هذه المشاركة بسبب مركزه الاجتماعى أو ثروته. كما يحدثنا بركليس: «وعندما ينفرد مواطن بميزة من أى نوع، فإنه يفضل فى تولى الخدمة العامة كمكافأة على جدارته، لا كامتياز يسمو به على غيره. وكذلك لم يكن الفقر حائلاً أمام الفقير، بل كان من الممكن أن تفيد منه الدولة أياً كان سوء حالته».

وبعبارة أخرى لا يولد إنسان للوظيفة، ولا تباع الوظيفة لإنسان، ولكن يوضع كل فرد فى المكان الذى تؤهله له مواهبه بحكم تكافؤ الفرص للجميع.

وأخيراً فإن ما استهدفه الفكر السياسى الإغريقى من إيجاد حياة مشتركة يمكن للجميع أن يسهموا فيها فعلاً بنصيب، إنما يقوم على أساس من التفاؤل فى تقدير المواهب السياسية الطبيعية للرجل المتوسط، واعتبار أن الحكم فى المسائل السياسية والاجتماعية لا يستلزم دراية كبيرة ولا تخصصاً دقيقاً.

وليس فى خطاب بركليس ما تفخر به الديمقراطية الأثينية أوضح من قابلية الأثينيين للتكيف فى سر وتعدد جوانبهم، حيث يقول:

«إننا لا نعتمد على المخاتلة أو الخديعة، وإنما نعتمد على قلوبنا وسواعدنا. وإذا كان أهل إسبرطة يدربون النشء منذ حداثةهم المبكرة تدريبات دقيقة قاسية ترمى إلى جعلهم شجعاناً، فإننا نحيا حياة سهلة، ولكننا على الرغم من ذلك على استعداد مثلهم لمواجهة المخاطر والخطوب التى يواجهونها».

فى هذا القول تنديد واضح بإسبرطة وبنظامها العسكرى الجامد. ولكن فيه فوق ذلك روح الهاوى الذى ينظر إلى الخير والشر على السواء فى معالجة حياة أثينا السياسية. ولقد امتاز الأثينيون بالفطنة وحدة الذكاء، وربما بدا لهم أن هذه

الموهبة قد تغنى عما يتولد عن المعارف من خبرة خاصة، وعما يحققه التخصص من براعة وكفاية. وحق للأثيني ما زعمه وفاخر به من قدرة عقلية يبرز بها سائر الشعوب فى الفن والحرب والحروب البحرية وفنون الحكم السياسية.

على هذا النحو كانت المدينة كما يتصورها الأثيني مجتمعاً يعيش أفراده معاً فى تآلف وانسجام، ويتيح لأكبر عدد مستطاع من أفراده فرصة المساهمة الفعلية فى الحياة العامة دون تمييز يرجع إلى ثروة أو جاه، كما يعطى لكل ذى كفاية مجالاً طبيعياً هنيئاً للعمل والازدهار. ويمكن القول إلى حد كبير بأنه ربما لا يوجد مجتمع آخر نجح فى تحقيق هذا المثل الأعلى مثلما نجح المجتمع الأثيني فى عهد بركليس. ولكنها مع ذلك كانت مثلاً علياً لا حقائق واقعية. والديمقراطية فى أفضل حالاتها لا تخلو من المثالب.

وربما كان كتاب «جمهورية» أفلاطون بمثابة تعليق على الفكرة الديمقراطية عن (التغير السعيد^(٤))، وهى فكرة رأى فيها أفلاطون عيباً من أسوأ العيوب التى تشوب الدساتير الديمقراطية. ولا شك فى أن أفلاطون - وتحت نظره تلك الخاتمة السيئة التى انتهت إليها حرب البيلوبونيز - بدت له القيم محل تشكك أكثر مما كانت تبدو لبركليس من قبله، وتجد كذلك فى كتاب التاريخ (ثيوسيديدس) تهكماً لاذعاً بخطبة بركليس سالفه الذكر، عندما قارنها بهزيمة أثينا فيما بعد.

ومن المسلم به كذلك أن نجاح المدينة الإغريقية فى تحقيق حياة مشتركة متجانسة كان نجاحاً محدوداً، ذلك لأن الألفة الصادقة والشركة العامة فى حياة أفراد المجتمع الأثيني؛ وإن كان لهما الفضل الأكبر فى عظمة مثلها العليا السياسية، قد أديا إلى عيوب قلبت فضائلها رأساً على عقب؛ إذ خلفتا من الشحناء والتنافس المرير مثل ما هو معروف فيما يقوم بين الإخوان والأصدقاء. ولقد أعطى ثيوسيديدس صورة مروعة لما كان يجتاح المدن الإغريقية من ثورات واعتداءات كلما نشبت الحروب بينها، حيث قال:

«كانوا يعدون الإقدام فى تهوّر شجاعة صادقة، والإحجام فى تبصر حجة الجبان، والاعتدال قناعاً يستتر ضعف المتخنثين، والعلم بالأشياء ذريعة للقعود عن العمل، والاندفاع مع الطيش شيمة الرجل. ولم يعد يؤتمن إلا صاحب البطش، وأصبح التحزب أقوى من روابط القرابة، وتعاونوا فيما بينهم على الإثم والعدوان لا على البر والتقوى»^(٥).

وقد قال أفلاطون فيما بعد متحسراً عقب انتهاء الحرب^(٦). «إن كل مدينة وإن صغرت قد انشطرت إلى شطرين: إحداهما مدينة الفقراء والأخرى مدينة الأغنياء». ونظراً لكون المثل الأعلى الخاص بالانسجام الاجتماعى فى المدينة السياسية لم يتحقق إلا تحققاً جزئياً أو ضعيفاً، فقد ظل على الدوام جزءاً من الفكر السياسى لدى الإغريق، وتحولّ الولاء بحيث صار ولاء بصورة معينة من صور الحكم أو لحزب من الأحزاب السياسية لا للمدينة ذاتها، ففتح ذلك الباب بكل سهولة للأناية السياسية التى لم تعرف حتى الولاء لحزب من الأحزاب. ومن المؤكد أن أثينا كانت فى هذا الصدد أحسن من نظيراتها فى المتوسط، ومع ذلك فإن سيرة ألقبيادس (Alcibiades) تصور فى جلاء ما كان يكتنف حياة أثينا السياسية من مخاطر التشاحن، ومن الأناية التى لا وازع لها من ضمير.

مع ذلك كله فإن فكرة استمتاع كل مواطن بحق المشاركة فى شئون مجتمع متجانس ظلت الطابع المميز لاتجاهات الفكر الإغريقى، مما يفسر أكثر من أى شئ آخر ما يحسه القارئ العصرى لأول وهلة من غرابة ودهشة عندما يطالع لأول مرة كتابات أفلاطون وأرسطو السياسية، لأنه يفتقد فى تلك الكتابات أكثر المؤلفين من أفكارنا السياسية، وبخاصة فكرة المواطن بذاتيته وحقوقه الخاصة، وفكرة الدولة التى تكفل بالوسائل القانونية حماية حقوق المواطنين وتستأديهم ما يقتضيه ذلك الهدف من التزامات. ولعل أبرز أفكارنا السياسية المعاصرة هى فكرة تحقيق التوازن والتوفيق بين مبدئين متعارضين: هما قوة الدولة بدرجة تسمح لها أن تكون فعالة، وحرية الفرد إلى الحد الذى يتيح له طلاقة العمل؛ ومثل هذا التعارض لم يخطر ببال فلاسفة الإغريق، فلم يكن معنى الحق والعدالة فى نظرهم إلا الدستور أو تنظيم الحياة المشتركة للمواطنين، ولم يكن

للقانون من غرض إلا تعيين مكان كل فرد في المجتمع، وتحديد وضعه ووظيفته في حياة المدينة. وكانت للفرد حقوق، ولكنها لم تكن وليدة شخصيته الخاصة، بل كانت حقوقاً تابعة لمركزه في الجماعة. وكانت على المواطن كذلك تكاليف والتزامات، غير أنها لم تكن فرائض حملته الدولة إياها، ولكنها نجمت عن حاجته إلى إظهار مواهبه وإمكانياته. ومن حسن حظ الإغريق أنه لم يتوهم يوماً من الأيام أن له حقاً موروثاً في أن يفعل ما يشاء، أو يعتقد أنه مكلف بواجباته من قبل الآلهة.

وفي نطاق هذه الحدود لفكرة الحياة المشتركة المتجانسة في المدن الإغريقية برزت دعامتان هامتان تلازمتا في ذهن الإغريق على الدوام. وقام عليهما كل نظامهما السياسي، وهما الحرية واحترام القانون؛ وقد جمع بركلييس بينهما في قوله:

«ليس في حياتنا العامة عزلة، ولا في حياتنا الخاصة تشكك من الأفراد أو سوء ظن، ولسنا نبغض جارنا إن هو فعل ما يريد، ولا نرميه بنظرة لا يرتضيها ولو كانت لا تؤذيه. وإن كنا نتذوق الحرية في روابطنا الخاصة إلا أن روح الوقار تسود تصرفاتنا العامة. وإننا ليعصمنا من الخطأ احترامنا للسلطات والقوانين، وإجلالنا الخاص لما تكفل منها بحماية المظلومين، واحترامنا كذلك للقوانين غير المكتوبة التي كان جزاؤها تألب شعور الجماعة على من ينتهكون حرمتها».

وكانت أوجه نشاط المدينة الإغريقية تؤدي عن طريق تطوع المواطنين بالتعاون، وكان محور هذه المعاونة هو حرية بحث السياسة العامة ومناقشتها من جميع نواحيها. وفي هذا يقول بركلييس:

«نعتقد أن العقبة الكأداء في سبيل العمل ليست المناقشة، بل هي انعدام المعرفة التي تتولد عن المناقشات التحضيرية السابقة لهذا العمل. فلقد وهبنا قدرة خاصة على التفكير قبل أن نعمل، وقدرة على العمل كذلك، في حين وهب غيرنا شجاعة الجاهلين بمصائر الأمور، فإذا تبصروا لم يلبثوا أن يترددوا».

ولقد كان هذا الإيمان بأن المناقشة هي أفضل وسيلة لإعداد المسائل العامة ولتنفيذها، وأن تحديد أفضل الوسائل أو أحسن النظم لا يمكن أن يتولد إلا عن جهد مشترك لأشخاص عديدين، كان هو العامل الأول في جعل أثينا مهبطاً للفلسفة السياسية. فلم يكن الأثيني يزدري التقاليد، ولكنه لم يعتقد مطلقاً أنه أسيرها لمجرد كونها قديمة، وإنما كان يفضل أن يرى خلال العادة الموروثة مبدأً كامناً قابلاً للتمحيص العلمى الذى يجعله أكثر جلاء وأيسر تفههماً. وقد سرت مشكلة التوفيق بين الموروث والمعقول في أرجاء النظرية السياسية لدولة المدينة. ولذلك اعتبر أفلاطون أن من أقتل سموم المجتمع ما كان يراه مذهب التشكك (Scepticism) من أن الحق ليس إلا العادة الموروثة، وأن النظم السياسية إنما هي وسائل لجلب مغانم لمن يتمتعون بها. ولكن أفلاطون قد ظاهر مع ذلك إيمان الإغريق بأن الحكم مرده إلى الإقناع لا إلى القوة، وأن المنظمات الحكومية إنما وجدت لهذا الإقناع لا للقسر، فليست الحكومة سرّاً غامضاً لا تدرك كنهه إلا سلاله النبلاء. وقوام حرية المواطن حقه الطليق في الإقناع، وفي الاقتناع. وقد آمن الشعب الإغريق في بساطته بأنه قد خص دون غيره بتلك الموهبة العقلية، وبأن دولة المدينة الإغريقية هي أصلح الحكومات لانطلاق تلك الموهبة. ولا شك أن هذا الاعتقاد هو منبت نظرتهم إلى الأرقاء الذين اعتبرهم أرسطو عبيداً بالطبع.

والحرية على هذه الصورة تتضمن احترام القانون، فلم يتخيل الأثيني أنه مطلق الحرية، بل أدرك تمام الإدراك ذلك الفارق الدقيق بين قيد يفرضه عليه غيره بطريقة تحكمية، وقيد آخر يأخذ ننسه به لإحساسه بأن القانون عندما نص عليه إنما تضمن أمراً خليقاً بالاحترام والطاعة. فقد انعقد إجماع فلاسفة الإغريق على أن حكم الطغاة هو أسوأ نظم الحكم، لأنه يتضمن معنى حكم القوة الفاشمة غير المشروعة. ويظل مثل هذا الحكم بغيضاً ولو حسنت أهدافه وطابت نتائجه، لما فيه من قضاء على حكم الشعب نفسه بنفسه.

«فتباً لنظام لا يسوده القانون، بل يسوده طاغية كلمته هي القانون، فالسيادة في كل دولة هي للقانون وليست للحاكم»^(٧).

والقانون خليف بطاعة المواطن ولو أدى ذلك إلى الإضرار به فى بعض الأحوال وما الحرية وسيادة حكم القانون إلا مظهران مكملان للحكم الصالح، وهما سر نظام دولة المدينة كما اعتقد الإغريق، وهما كذلك الامتياز الذى اختصوا به دون سائر الشعوب.

وهذا هو المعنى الذى قصد إليه بركليس بقوله فى فخر: «إن أثينا هى مدرسة الهيلينيين»^(٨)، ويمكن تلخيص المثل العليا الأثينية فى عبارة واحدة هى: مواطنون أحرار فى بلد حر، وحكومة اتجاهاتها كاتجاهات القانون المحايد، لأنه صواب وحق. وحرية المواطن هى حقه فى التقدير وفى المناقشة والمساهمة وفقاً لكفايته الذاتية ومواهبه؛ لا لثروته أو طبقته الاجتماعية. وكان الهدف من وراء ذلك كله تحقيق حياة مشتركة، وإتاحة فرصة المرانة لمواهب الأفراد وملكاتهم، وأن تحيا الجماعة حياة متحضرة على أساس من الرفاهية المادية والفن والدين وحرية التقدم الفكرى. وأفضل ما فى هذه الحياة المشتركة بالنسبة إلى الفرد هو قدرته على الإنتاج المثمر، وحرية فى ذلك الإنتاج، وأن يشغل مكاناً ولو كان متواضعاً فى هذه المهمة السياسية المشتركة، وهى حكم المدينة الإغريقية. ولقد كان أهم أسباب فخر الأثينيين بمدينتهم أنها هى التى نشأت فيها لأول مرة فى تاريخ البشرية وسائل تحقيق تلك المثل العليا ولو على نحو تقريبي، وحسب الأثينى أن جميع شعوب العالم التى خلفته قد تأثرت فعلاً بنظم دولته وفلسفتها.

مراجع مختارة الفصل الأول

SELECTED BIBLIOGRAPHY

- Greek Political Theory: Plato and his Predecessors. By Ernest Barker. 2nd ed. London, 1925. Chs. 1, 2.
- Lawyers and Litigants in Ancient Athens: The Genesis of the Legal Profession. By Robert J. Bonner. Chicago, 1927.
- Aspects of Athenian Democracy. By Robert J. Bonner. Berkeley, California, 1943.
- Griechische Staatskunde. By Georg Busolt. 3 vols. Munich, 1920-26.
- Greek Imperialism. By W. S. Ferguson. Boston, 1913.
- Thucydides. By John H. Finley, Jr. Cambridge, Mass., 1942.
- The Greek City and its Institutions. By G. Glotz. Eng. trans. By N. Malinowski. London, 1929.
- Essays in Greek History and Literature. By A. W. Gomme. Oxford, 1937. Chs. 3, 8, 9, 11.
- A Handbook of Greek Constitutional History. By A. H. J. Greenidge. London, 1896.
- "Democracy at Athens." By George M. Harper, Jr. In the Greek Political Institution Studies in Honor of William Kelly Prentice, Princeton, N. J., 1941.
- "Cleisthenes and the Development of the Theory of Democracy at Athens". By J. A. O. Larrieu. In Essays in Political Theory. Ed. By Milton R. Konvitz and Arthur C. Murphy. Illinois, New York, 1948.
- "Athens: The Reform of Cleisthenes". By E. M. Walker. In the Cambridge Ancient History, Vol. IV (1926), ch. 6.
- "The Periclean Democracy". By E. M. Walker. In the Cambridge Ancient History, Vol. V (1927), ch. 4.
- Greek Oligarchies, their Character & Organization. By Leonard Whibley. New York, 1896.
- A Companion to Greek Studies. Ed. By Leonard Whibley. 3rd ed. rev. and enlarged. Cambridge, 1916. Ch. 6.
- Staat und Gesellschaft der Griechen. By Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf. 2nd ed., 1923. In Die Kultur der Gegenwart. Ed. by P. Hinrichberg. Berlin, 1908-1925.
- The Greek Commonwealth: Politics and Economics in Fifth-century Athens. By Alfred E. Zimmern. 5th ed. rev. Oxford 1931.

هوامش الفصل الأول

- (١) دستور كليستينس (Cleisthenes) صاحب مقترحات الإصلاح التي عمل بها سنة ٥٠٧ ق. م. وقد أُنشئت عليه تعديلات متتالية من حين لآخر بقصد زيادة عدد المواطنين الذين يمثلون بطريق الانتخاب والفرعية وزيادة عدد العضوات المأجورة. وهما المبدأان للحكومة الشعبية. على أن إصلاحات كليستينس هي التي جعلت الدستور الأثيني بالصورة التي كان عليها وقت يارغ أثينا أوج سلطتها، والتي ظل عليها بعد ذلك. ويلاحظ ما حدث لفترة قصيرة من رد فعل أرسقورامس في خواتيم حرب البيلوبونيز (The Peloponnesian War) وأن الأبحاث قد عادت إلى مجازيتها بعد ذلك سنة ١٠٢.
- (٢) أريوباجوس (Areopagus) أعلى مجلس في أثينا، وهو يتألف من ٣١ عضواً من قداماء المواطنين الأراخدة (جميع أركون أو أريخون Arekhones)، ويقضى هذا المجلس في القضايا الخطيرة. ولم يكن يسمح فيه بالحماية حتى لا يتأثر القضاء. (المترجم)
- (٣) (Thucydides) ثوسيديديس الكتاب الثاني، ص ٢٥ - ٤٦، نقلاً عن ترجمة بنيامين جويت (Benjamin Jowett) الطبعة الثانية - أكسفورد ١٩٠٠.
- (٤) المقصود بذلك الإشارة بتعدد جوانب الأثينيين وقابليتهم للتكيف في أسر تهديدًا بفكرة التخصيس المتيق، وهي الأصل (Happy versatility) (المترجم).
- (٥) الكتاب الثالث، ٨٢.
- (٦) الجمهورية، الكتاب الرابع، ٤٢٢ هـ.
- (٧) يورينيس، الرسائل، ١٢٩، ١٣٢ (ترجمة واد).
- (٨) الأصل يستخدم عبارة Athens is the School of Hellas أي بلاد الهيلينيين، ولم يستخدم كلمة (Greece) بلاد الإغريق. وفي أساطير اليونان ما يذهب إلى أن الحضارة الإغريقية اسم وأسبق من الحضارة الهيلينية. (المترجم)

الفصل الثاني

الفكر السياسي قبل أفلاطون

نبعت حياة الأثينيين العامة أوج عظمتها في الربع الثالث من القرن الخامس ق. م. على حين لم تبلغ الفلسفة السياسية هذا الشأ إلا بعد انهزام أثينا في كفاحها مع إسبرطة. وفي هذه الحالة - كما في كثير من الأحوال الأخرى التي سجلها التاريخ - تلا البحث النظري العمل، واستتبطت المبادئ بعد السير على نهجها زمنًا طويلاً. ولم يعن الأثينيون في القرن الخامس ق. م. عناية خاصة بقراءة الكتب أو وضعها. وإذا كانت هنالك مؤلفات قد ظهرت قبل عهد أفلاطون فلم يحتفظ منها إلا بالقليل. ومع ذلك فتمة دلائل واضحة على أن المسائل السياسية قد استأثرت بالكثير من التفكير والبحث خلال القرن الخامس، وأن كثيراً من الأفكار التي قال بها أفلاطون وأرسطو فيما بعد كانت قد تبلورت من قبل. ومع أنه ليس من الميسور تقصى نشأة هذه الأفكار ومتابعة تطورها، إلا أنها كانت من غير شك وليدة تطور فكري وبيئة سابقة مهّدت لها السبيل للظهور.

المناقشات الشعبية السياسية

ما من شك في أن الأثينيين قد انغمسوا في المجادلات والمناقشات السياسية خلال القرن الخامس ق. م. فقد كانت المسائل العامة وتصريف شؤون الحكم أهم ما تدور عليه أحاديثهم، فعاشوا في جو من المجادلات والمناظرات الكلامية على نحو يصعب على الرجل الحديث تصوّره. ومن المقطوع به أن سكان أثينا - بما جبلوا عليه من عقلية متشوّقة إلى المعرفة - لم يتركوا نوعاً من

المشكلات السياسية ذات الشأن إلا محصوره. والواقع أن الظروف التي أحاطت بهم كانت أكثر ما تكون ملائمة لأنواع خاصة من البحث السياسى، حتى يكاد الإغريقى يكون محمولاً على النظر فيما يسمى بالحكم المقارن. فقد وجد الإغريقى فى طول بلاده وعرضها أشكالاً متنوعة من النظم السياسية، وهى جميعها من نوع دولة المدينة برغم ما قد يكون بينها من فوارق كبيرة. فعلى الأقل كان هنالك وجه للتعارض سمع حتماً كل إغريقى ما ثار حوله من جدل منذ بلوغه السن التى تؤهله لتتبع النقاش. وهذا الأمر هو التعارض بين نظامى أثينا وإسبرطة. وهما المثالان النموذجيان لدولتين إحداهما تقدمية والأخرى محافظة، أو بعبارة أخرى لدولة ديمقراطية وأخرى أرسقراطية. وكان فى الشرق حينذاك شبح دولة الفرس المخيف الذى لم يكن ليغيب طويلاً عن ذهن الرجل الإغريقى، وكان يصعب أن يدرجوا حكومة فارس فى عداد الحكومات، ولكنهم كانوا يعتبرونها - على كل حال - صورة الحكم الملائمة للبرابرة، وهى صورة قائمة انعكست عليها نظم الحكم الإغريقية التى تفضلها. كما وجدوا فى نظم مصر وبلاد الجانب الغربى من البحر المتوسط وقرطاجة وقبائل آسيا مادة جديدة للمقارنة والدراسة عندما امتدت أسفارهم إلى تلك البلاد.

ومما يؤكد بوضوح أن الإغريقى فى القرن الخامس ق. م. قد استهواهم الوقوف على مضمون القوانين والنظم التى ملأت العالم حينذاك، وما تضمنه كتاب هيرودوت فى التاريخ من دراسات مستفيضة لعلم الإنسان، وما أورده فيه عن عادات الأجانب ومظاهر سلوكهم غير المألوفة، وكيف أن السلوك الذى تعتبره أمة غاية فى الفضيلة والكمال، قد لا تعتبره أمة أخرى كذلك، بل وربما نظرت إليه بعين المقت. ومن الطبيعى أن يفضل كل إنسان عادات بلاده حتى ولو لم يفضل الكثير منها فى حقيقته عادات دولة أخرى. فحياة كل إنسان ينبغى أن تسير وفقاً لمعايير أساسية معينة، والطبيعة البشرية فى حاجة إلى تلك التقوى التى تنبعث من الملاحظة والتأمل. ولقد نظر هيرودوت إلى كل ذلك المزاج العجيب من الأفكار والعادات التى كشفها بعين فاحصة متسامحة، ورأى فى احتقار قمبيز وإهانته لطقوس غير الفرس من الأمم، دليلاً قاطعاً على جنونه.

وفى هذا يقول^(١): «إنى أؤمن بصواب ما ذكره بNDAR فى شعره من أن العرف والعادة هما كل شىء».

وحتى فى هذا المؤلف غير الفلسفى على الإطلاق^(٢) نجد دليلاً يسترعى النظر على مدى ما وصل إليه رأى العام الإغريقى فى شأن نظريات الحكم. ففى إحدى فقراته^(٣) يعرض هيرودوت سبعة من الفرس يتناظرون حول مزايا الحكومة الفردية والأرستقراطية والديمقراطية، ونجد معظم حججهم تتبلور فى أن الحاكم الفرد أو الملك ميال إلى أن يصعب طاغية مستبدًا، فى حين تحقق الديمقراطية مساواة الجميع أمام القانون، ولكنها سرعان ما تتحوّل إلى حكومة الغوغاء، وحينئذ يفضلها حكم الفئة الممتازة من الناس. وليس أفضل من أن يكون الحكم فى يد فرد هو أصلح الأفراد. وهذه لمحة إغريقية صائبة لم يتلقنها هيرودوت بغير شك عن افرس. وإذن فهذا التصنيف التقليدى لصور الحكم كان فى ذلك العهد جزءًا من الفكر الشعبى، أى أنه سبق أية فلسفة سياسية معروفة بعهد طويل، وبذلك لم تكن هذه الأفكار عندما أوردها أفلاطون وأرسطو فيما بعد جديدة، جديرة بالدرس الجاد.

ومما لا شك فيه أنه كان لتعرف أحوال الدول الأجنبية دخل فى نشوء الفكر السياسى، ولكنه كان أحد العوامل ولم يكن العامل الرئيسى؛ إذ كان الباحث الأساسى على ذلك إنما هو سرعة تغير حكومة أثينا نفسها، وما كان يصحب هذه التغيرات من كفاح مرير. ومن المؤكد أن حياة أثينا، بل وحياة الإغريق، لم تنظم قط وفقًا لقواعد عرفية لا تحتل المناقشة. وربما كان من الممكن لإسبرطة أن تفاخر بالاستقرار السياسى، أما الأثينيون فقد فاخروا بطابعهم التقدمى، إذ لم يستطيعوا أن يفخروا بعراقة أنظمتهم. وقد عاصر نصر الديمقراطية النهائى عهد بركليس، ويرجع تاريخ الدستور نفسه إلى السنوات الأخيرة من القرن السادس. وبذلك يكون قد مضى على ظهور الديمقراطية حينذاك أقل من قرن، منذ أخضع سولون (Solon) المحاكم لرقابة الشعب. وبالإضافة إلى ذلك يلاحظ أن المبادئ السياسية العامة فى أثينا ظلت ثابتة دون تغيير منذ عهد سولون. على أن الأسباب الحقيقية من وراء كل ذلك كانت

اقتصادية فى الحقيقة. وكان مدار البحث هو: هل تسود أرستقراطية قوامها الأسر العريقة المالكة للأرض، أو ديمقراطية قوامها المصلحة المتصلة بالتجارة الخارجية وهدفها قوة أثينا فى البحار؟ ولقد فاخر سولون بأنه إنما قصد بتشريعاته إيجاد المعاملة العادلة بين الغنى والفقير، كما لاحظ أفلاطون أن هذا التعارض بين المصلحتين كان السبب الأساسى فى عدم التجانس فى حكومة الإغريق. ولقد ظل تاريخ أثينا، بل وتاريخ المدن الإغريقية عامة قرابة قرنين على الأقل، مرتعًا للتطاحن الحزبى، ومسرحًا للتقلبات الدستورية المتلاحقة.

ولا يمكن العثور - إلا عرضًا - على ما يكشف لنا عما صاحب ذلك التطاحن من اصطراع المجادلات والمساجلات السياسية. فمن ذلك أن انتصار الديمقراطية فى أثينا كان فرصة مناسبة لظهور كتاب سياسى رائع يرجح أنه لم يكن الوحيد، ومنه تبين كيف كان الكتاب على فهم دقيق بالأسباب الاقتصادية الكامنة وراء التغييرات السياسية، وهو مقال موجز عن «دستور أثينا» وضعه أحد الأرستقراطيين الحاقدين، ونسب خطأ إلى زينوفون (Xenophon)، وقد تضمن ذلك المقال وصفًا سياسيًا رائعًا يدل - كما سبق القول - على عميق إدراك للعوامل الاقتصادية التى ارتبطت بها التغييرات السياسية. ويرى الكاتب أن الدستور الأثينى هو أداة ديمقراطية ممتازة، وهو فى الوقت نفسه صورة صادقة للحكم الشديد الانحراف، كما رأى أن مناط قوة الديمقراطية يكمن فى تجارة ما وراء البحار، مع ما يتبع ذلك من أهمية الأسطول الذى كان شعار الديمقراطية فى القوات المحاربة، بمثل ما كانت فرق المشاة ذات الأسلحة الثقيلة شعار الأرستقراطية فى تلك القوات. أما الديمقراطية فقد رأى فيها حيلة لاستغلال الأغنياء وابتزاز أموالهم ووضعها فى جيوب الفقراء، كما اعتبر المحاكم الشعبية خطة بارعة لتوزيع المال على الآلاف الستة من المحلفين، ولحمل حلفاء أثينا على صرف أموالهم فيها أثناء انتظارهم الفصل فى قضاياهم. بعد ذلك نعى الكاتب على الديمقراطية - كما نعى أفلاطون عليها فيما بعد - أنها لا تمكن المرء حتى من تمييز الرقيق إذا ما احتك به فى الطرقات. وفى هذا ما يقطع بأن أفلاطون لم يكن مبدعًا أو مجددًا عندما هجا الدولة الديمقراطية فى الكتاب الثامن من «الجمهورية».

ومن المقطوع به كذلك أن الشعب الأثيني لم يكن غريباً عن مناقشة الأسس التي قامت عليه البرامج الاجتماعية المختلفة، من ذلك أن أرسطوفان (Aristophanes) أدار مسرحيته الكوميديّة (نساء في المجلس^(٤)) التي مثلت حوالى سنة ٤٩٠ ق.م. حول موضوعى حقوق المرأة وإلغاء الزواج. وهذا يدعو إلى الاعتقاد بارتباط ذلك بالمبدأ الشيوعى (Communism) الذى دعا إليه أفلاطون جدياً فى الوقت نفسه تقريباً. ففى تلك الرواية الكوميديّة تحاول النساء طرد الرجال من حلبة السياسة، وتشيد بفكرة إلغاء الزواج، وأن يظل الأطفال على جهل بوالديهم، وأن يكونوا على الشيوع أبناء شيو الجماعة. أمّا الأعمال فيقتصر أدائها على الأرقاء، كما تلغى المقامرة والسرقه والتقاضى. ولا تزال علاقة هذه الآراء بما جاء فى محاورة «الجمهورية» غامضة؛ إذ لم يعلم أى المؤلفين أفلاطون أو أرسطوفان كان أسبق نشرًا لآرائه^(٥). على أن هذه المسألة ليست بذات بال؛ إذ يبدو أن أرسطوفان لم يهاجم الفلسفة النظرية، وإنما هاجم الآراء الخيالية الديمقراطية المتطرّقة، ولا بد أن الجمهور الأثيني كان يدرك تمام الإدراك كل ما عناه المؤلف فى روايته، إذ إن الفرض الرئيسى من الملهاة (الكوميديّة) إنما هو أن تنفذ إلى أذهان المستمعين. ونخلص من ذلك إلى أن الجمهور الأثيني فى أوائل القرن الرابع على الأقل لم يكن ليجد غضاضة فى أن تنتقد نظمه السياسية والاجتماعية بمثل هذا النقد اللاذع. ومرة أخرى نقول إن أفلاطون لم يكن مجدداً فيما جاء به، وإنما حاول فقط أن يتناول بالبحث مركز المرأة الاجتماعى بصورة جدية، وهى مشكلة هامة لا تزال قائمة حتى اليوم، مهما تبلغ العناية ببحثها.

النظام فى الطبيعة والمجتمع

من الواضح إذن أن الأفكار والبحوث المتعلقة بالشئون السياسية والاجتماعية قد سبقت النظرات السياسية الواضحة المعالم، وأن الآراء السياسية المتفرقة - قلت أهميتها الذاتية أم كبرت - كانت من المعلومات العامة قبل أن يحاول أفلاطون صياغتها فى فلسفة محكمة. كما ذاعت كذلك بعض أفكار عامة لم تكن

سياسية بحتة، بل كانت نوعاً من وجهات النظر الثقافية، ولكن وجد فيها الفكر السياسي ميداناً خصباً للنمو فتحدت اتجاهاته للمرة الأولى.

وهنا أيضاً وجدت الأفكار ونودى بها قبل أن تُصاغ كمبادئ فلسفية. وبرغم ما فى هذه الفروض من غموض فإن لها أهميتها، إذ إنها تساعد إلى حد كبير على تحديد التفسيرات المقبولة عقلاً للنظريات، وبذلك يمكن تعرف الاتجاه الذى قد تتخذه النظريات اللاحقة.

وكما ذكرنا فى الفصل السابق كان محور نظرية الإغريق عن الدولة فكرة التوافق والتناسب فى حياة مشتركة لأعضاء الجماعة، ولذلك أشاد سولون بتشريعه، لأنه حقق هذا التوافق أو التوازن بين الغنى والفقير، فنال كل منهما حقه العادل.

والحديث عن أهمية التناسق والتناسب فى آراء الإغريق عن الجمال والأخلاق حديث ذائع لا حاجة إلى تكرار الخوض فيه، وقد ظهرت الآراء عند مولد الفلسفة الإغريقية حين حاول أنكسماندر (Anaximander) تصوير الطبيعة كنظام قائم على كفيات متعارضة (كتعارض الحرارة والبرودة مثلاً)، ولكنها تخرج عن مادة أولى لا كيف لها.

فالتناسق والتناسب - أو «العدالة» إن شئت - هو المبدأ الأقصى فى جميع المحاولات الأولى لاستخلاص نظرية عن العالم الطبيعى. ولذلك قال هرقليطس (Heraclitus): «إن الشمس لا يمكن أن تتجاوز نطاقها المرسوم، فإذا فعلت فإن الإيرينيس (Erinyes) خادمت العدالة، ستكشف أمرها».

وقد رأت فلسفة فيثاغورس بوجه خاص أن التوافق أو التناسب مبدأ أساسى فى الموسيقى والطب والطبيعة والسياسة، ولا تزال العدالة توصف فى إنجلترا فى اللغة الإنجليزية بأنها «عدد مربع» (Square number). وهذه نظرة إلى القياس أو التناسب باعتباره صفة خلقية قد سجلها القول المأثور: «خير الأمور أوسطها» (Nothing too much). ونجد نفس الفكرة الخلقية فى صورة أدبية فى مسرحية يوريبديدس (Euripides) (الفتيات الفينقيات) حين تلح يوكاستا على ابنها بالتزام الاعتدال متوسلة إليه بأن يقدر:

«المساواة التى تربط الصديق بالصديق، والمدن بالمدن، والحلفاء بالحلفاء.
فإن القانون الطبيعى الذى يحكم البشر ليس شيئاً غير المساواة.
ولقد فرضت المساواة المقاييس على البشر وألزمتهم الوفاء بالكيل
والعدد^(٦)».

ففى البداية إذن كانت الفكرة الأساسية عن التناسق والتناسب تطبق بغير
تفرقة كمبدأ طبيعى وكمبدأ خلقى، ولذلك صوّرت من غير تفرقة على أنها من
صفات الطبيعة، أو من الصفات التى يمكن توافرها فى الطبيعة البشرية. ومع
ذلك فقد ظهر أول تطوّر لهذا المبدأ فى الفلسفة الطبيعية، وهذا التطوّر أثر
بدوره فى استعماله فيما بعد فى ميدانى الفكر الخلقى والسياسى.

أمّا فى نطاق العلوم الطبيعية فقد اتخذ القياس أو التناسب معنى محدداً
وفنياً إلى حد ما، وهو يدل على أن الجزئيات، أو الحوادث المعينة والأشياء التى
يتألف منها العالم الطبيعى، تفسّر على فرض أنها صور منوعة أو تعديلات لمادة
أولى تظل فى جوهرها واحدة لا تتغير. فالتعارض هنا هو بين الجزئيات العارضة
الدائمة التغير، وبين «طبيعة» ثانية غير متغيرة ذات صفات وقوانين أزلية. وقد
بلغ هذا التصوّر، باعتباره مبدأ طبيعياً، ذروته عندما وضعت على أساسه نظرية
الذرة فى أواخر القرن الخامس، وهى النظرية التى ترد جميع الأشياء إلى ذرات
لا تتغير، ولكنها تكوّن باجتماعها على أنحاء مختلفة سائر الأشياء المختلفة
الموجودة فى العالم.

وقد استمر الاهتمام بالطبيعيّات الذى أنتج هذا الاقتراب البديع الأول من
النظرة العلمية خلال القرن الخامس. ولكن التحوّل عن الاهتمام بهذه النظرية
بدأ يظهر حوالى منتصف هذا القرن، إذ اتجه الاهتمام نحو الدراسات الإنسانية
كقواعد اللغة والموسيقى وفن الخطابة والكتابة، وفى النهاية إلى علوم النفس
والأخلاق والسياسة. وترجع أسباب هذا التحوّل الذى كانت أثينا مركزه الأساسى
إلى ازدياد الثروة ونمو الحياة المدنية، وإلى الشعور بالحاجة إلى مستوى أعلى
عن التعليم، وبخاصة فى فنون مثل الخطابة فى الجمهور التى كانت بالغة الأثر

فى توفير سبل النجاح فى الوظائف العامة للحكومات الديمقراطية. وكانت أداة هذا التحول جماعة المعلمين المتنقلين المسمين بالسفسطائيين (Sophists)، وكانوا يعيشون على ما يؤديه لهم القادرون من تلاميذهم أجرًا للتعليم على أيديهم، وقد يستر لهم ذلك رفاهية العيش أحيانًا. على أن بلوغ هذا التحول فى الاهتمام ذروته إنما كان بسبب شخصية سقراط العظيمة، مضافًا إليها ما تضمنته محاورات أفلاطون فيما بعد من عرض منقطع النظير لشخصية ذلك الفيلسوف. وقد بلغت نتائج هذا التحول حد الثورة إلى الاتجاه نحو الدراسات الإنسانية كعلم النفس والمنطق والأدب والسياسة والدين. وحتى حين استمر البحث فى العلم الطبيعى - كما فعل أرسطو - فإن المبادئ التى كانت تُفسره إنما كانت تستمد إلى حد كبير من ملاحظة العلاقات الإنسانية. ومنذ وفاة سقراط حتى القرن السابع عشر لم يكن همُّ الأغلبية الكبرى من المفكرين دراسة الطبيعة الخارجية لذاتها، بصرف النظر عن صلتها بشئون الناس ومصالحهم.

أمّا السفسطائيون فلم تكن لهم فلسفة، بل كانوا يعلمون المواد الدراسية التى يود التلاميذ الموسرون دفع أجر عنها، ولكن منهم مع ذلك من دافع عن وجهة نظر جديدة فيما كان يشغل بال الفلاسفة فى ذلك الوقت، ألا وهى اكتشاف مادة أولى، ثابتة للتغييرات الطبيعية، وهذه الفكرة الجديدة إنسانية فى ناحيتها الإيجابية، إذ تتخذ الإنسان محورًا للمعرفة. أمّا من الناحية السلبية فقد تضمن هذا النظر الجديد تشككًا فى المذهب القديم القائل باستخلاص المعارف من العالم الطبيعى. وهذا هو أحسن معنى لقول بروتاجوراس المأثور «الإنسان مقياس الأشياء جميعًا، هو مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس لا وجود ما لا يوجد». وبعبارة أخرى: إن المعرفة وليدة الحواس والقوى الإنسانية الأخرى، فهى بالتالى عمل إنسانى بحت. وليس فى أقوال أفلاطون عن بروتاجوراس ما يسوغ أنه كان يعنى حقًا أن يذهب إلى أن الشئ يكون صادقًا فى نظر من يراه كذلك، ولو أن أفلاطون نفسه ذهب إلى أن هذا التأويل هو ما يجب أن تفسر به عبارة بروتاجوراس. ولا ريب أنه لو صح ذلك لكانت هذه النظرية انتحارًا أدبيًا لمعلم محترف، والأرجح أنه إنما أراد القول بأن البحث

الملائم لدراسة النوع البشرى هو الإنسان نفسه، وعلى أية حال فإن كانت هذه الفلسفة الإنسانية الجديدة قد استهدفت القضاء على مناهج التفكير التى اتبعتها الطبيعىون الأولون، فإنها تكون قد باءت بالفشل الذريع. ولكنها نجحت فى إيجاد ضرب جديد من الاهتمام وخلق اتجاه جديد.

وقد انتهى الفلاسفة القدماء تدريجياً إلى تصوّر التفسير الطبيعى كشفاً عن حقائق بسيطة لا تتغير، وإلى أن التغييرات التى تظهر فى كل مكان على وجه الأشياء المادية المحسوسة إنما هى تعديلات لهذه الحقائق. ولكن الإغريق فى القرن الخامس كانوا قد ألفوا تنوع العادات الإنسانية وتشعبها، وذلك عن طريق اتصالاتهم بالأجانب، أو بسبب التغييرات السريعة التى أدخلت على التشريع فى دولهم، فلا غرو إذن أن يجدوا فى العادات والتقاليد ما يماثل المظاهر المتغيرة، كما لا غرو أن يعودوا إلى البحث مرة ثانية عن «طبيعة» أو عن مبدأ دائم، يمكن على أساسه رد المظاهر العديدة إلى نظام ثابت.

وبذلك تكون المادة التى قال بها الفلاسفة الطبيعىون من قبل قد عادت إلى الظهور فى صورة جديدة، باعتبار أنها «قانون الطبيعة» الأولى النافذ خلال الصفات والتغيرات التى لا تنتهى للظروف الإنسانية. وإذا تيسّر كشف مثل هذا القانون الأبدى فقد يكون فى ذلك استقامة الحياة الإنسانية لحد ما. ومن ثم استمرت فلسفة الإغريق السياسية والأخلاقية تجرى على نفس النهج القديم الذى وضعته فلسفة الطبيعة، وهو البحث عن الثبات وسط التغير، والوحدة وسط الكثرة.

وكان موضع التساؤل بعد ذلك هو الصورة الممكنة لهذا العنصر الدائم فى حياة البشرية؛ فما هى حقيقة هذا العنصر غير المتغير فى الطبيعة البشرية، والذى يشترك فيه الناس جميعاً مهما خلفت عليهم العادات والتقاليد من طلاء يبدو وكأنه «طبيعة ثانية»؟ وما هى تلك المبادئ الدائمة فى العلاقات الإنسانية التى تبقى بعد أن تزول عنها كل ما تدثرت به، مع العرف، من صور أو مظاهر غريبة؟ على أنه من الواضح أن مجرد افتراض وجود طبيعة للإنسان، وأن بعض صور

العلاقات البشرية سليمة وصحيحة، لا تحسم بحال كنه هذا المبدأ. ثم ما هي النتائج التي ستترتب على معرفتنا بذلك المبدأ؟ وكيف تبدو العادات والقوانين الخاصة بالأمة التي ينتمى إليها الفرد إذا قورنت بهذا المبدأ؟ هل تؤيد ما فى الفضائل الموروثة من حكمة جارية ومعقولة؟ أو تكون هدامة ومدمرة لها؟ فإذا اهتدى الناس فى عملهم إلى السبيل «الطبيعى» فهل يظلون على ما هم عليه من وفاء لأسرهم وإخلاص لأوطانهم؟

وعلى هذا النحو انصهرت أصعب النظريات السياسية وأكثرها إبهاماً فى بوتقة الفلسفة السياسية، ألا وهى النظرية الطبيعية باعتبار أن فيها الحل لجميع التعقيدات التى تبدو فى سلوك البشر، سواء أكانت نفسية أم أخلاقية. فقد عرضت حلول مختلفة يستند كل منها إلى ما ظنه صاحبه «القانون الطبيعى»، وكان جميع الناس مجمعين على أن هناك مبدأ طبيعياً فيما عدا جماعة الشكاك الذين أعلنوا آخر الأمر فى سامة وملل أن أى شىء طبيعى كأى شىء آخر، وأن العرف والعادة رب جميع الأشياء، وبعبارة أخرى أن هنالك قانوناً إذا أمكن تفهمه دلّ على بواعث التصرفات الإنسانية، ولماذا يظن الناس أن بعض طرق السلوك شريف وخير، والبعض الآخر دنىء وشر.

الطبيعة والعرف

توجد براهين عديدة تقطع بانتشار الجدل بين الأثينيين فى القرن الخامس حول موضوع الطبيعة فى مقابل التقاليد. وربما أمكن أن نستخلص من هذا الجدل، كما أمكن استخلاص الكثير من وجهات النظر الأخرى فى مناسبات سابقة، من وجهة نظر الثائرين الذين ذهبوا باسم قانون أسمى إلى نقد التقاليد القائمة والقوانين النافذة فى المجتمع. وفى الأدب الإغريقى مثل تقليدى يمكن الاستشهاد به نجده فى تمثيلية سوفوكليس (Sophocles) مسرحية أنتيجون (Antigone)، وفيها - وربما لأول مرة فى التاريخ - عالج فنان موضوع الصراع بين الواجب حيال القانون البشرى، والواجب حيال القانون الإلهى. فعندما اتهمت أنتيجون بخرق القانون حين أدّت الشعائر الجنائزية على جثة أخيها، أجابت الملك كريون (Creon) بقولها:

«حقاً إن هذه القوانين لم يأمر بها زيوس (Zeus) ولا العدالة الجالسة على العرش مع الآلهة، أمرت بهذه القوانين التي صنعها البشر، ولست أدري كيف تستطيع أيها الرجل الفاني أن تلقى قوانين السماء الخالدة غير المكتوبة وتعبث بها، والتي لم تولد اليوم أو بالأمس، والتي لا تفنى يوماً ولا يعرف في أي يوم انبعثت»^(٧).

هذا التشبيه بين الطبيعة والقوانين السماوية، وذلك التضاد بين ما جرت به التقاليد وما هو حق حقاً، قدّر لهما أن تكونا بمثابة دستور لنقد المساوي. فلعب هذا النقد المؤسس على قانون الطبيعة دوره بشكل متجدّد وبصورة متكررة خلال التاريخ المتأخر للفكر السياسي. ومن الأمثلة على ذلك استخدام يوريبيدس (Euripides) أيضاً لهذا التعارض السالف الذكر في إنكار صحة الفوارق الاجتماعية القائمة على أساس المولد حتى بالنسبة للرقيق - وهو موضوع شائك بالنسبة للجماعة الأثينية حينذاك - فقال: «إن هناك أمراً واحداً يجلب العار على الأرقاء هو الاسم، ولا يفضلهم الأحرار فيما عدا ذلك بشيء، فكل منهم يحمل روحاً سليمة»^(٨)، كما قال أيضاً: «الرجل الأمين هو رجل الطبيعة النبيل»^(٩).

ولقد عرف النقاد الأثينيون في القرن الخامس قبل الميلاد أن لمجتمعهم جانباً فاسداً، وأن النقد الموجه إليه إنما يركز على الاحتكام إلى الحق الطبيعي والعدالة. لا إلى الفروق العارضة التي فرضتها التقاليد.

ومن الناحية الأخرى لم يكن الأمر يدعو بحال إلى تصوّر الطبيعة على أنها تفرض مقاييس المثل العليا للعدل والحق. فالعدالة ذاتها يمكن تصوّرها كعرف لا سند له غير قانون الدولة نفسها، وأن الطبيعة قد تبدو لا خلقية بالمعنى المتعارف عليه. ويرتبط هذا النظر باتجاهات السفسطائيين المتأخرين الذين وجدوا من مصالحتهم أن يصدّموا مشاعر المحافظين بإنكارهم أن الرق ونبالة المولد أمران طبيعيان. ومن ثم ينسب إلى الخطيب ألقيداماس (Alcidamas) القول بأن الله قد خلق جميع الناس أحراراً ولم تجعل الطبيعة أي واحد منهم عبداً. على أن أكثر ما صدم شعور المحافظين كار السفسطائي أنطيفون (Anti-

phon) وجود أى فارق طبيعى بين الإغريق والبرابرة. فكانت نهاية القرن الخامس إذن فترة تميّزت بأن شاهد فيها الآباء أشد التحامل من الأبناء على آرائهم دون كبير احترام.

ومن حُسن الطالع أننا نعرف بعض الآراء السياسية للسفسطائي أنطيفون من الأجزاء القليلة التى تبقت من كتابه «فى الحقيقة»^(١٠). فهو يؤكد فى جزم ووضوح أن القانون هو مجرد تعارف واتفاق، ومن ثم كان مضاداً للطبيعة، ومع ذلك فإن أفضل وسيلة للحياة هى أن يحترم المرء القانون أمام الناس. فإن لم يجد رقيباً اتبع الطبيعة التى تعنى أن يعمل الشخص فى تصرفاته لمصلحته الخاصة، وأن لا ضرر على الفرد من انتهاك القانون إلا أن يرى وهو يفعل ذلك، وهو أمر لا يعدو أن يكون مسألة رأى. أما معارضة المرء للطبيعة فلها نتائج وخيمة لا يمكن تفاديها، إن معظم ما هو عدل من ناحية القانون يعارض الطبيعة، وإن الأشخاص الذين ينقصهم الاعتداد بأنفسهم يخسرون غالباً أكثر مما يكسبون. وإن العدالة بالصورة التى يراها القانون معدومة الفائدة بالنسبة لمن يتعلقون بها؛ إذ إنها لا تمنع وقوع الضرر ولا تصلحه بعد وقوعه. ولقد كانت الطبيعة فى نظر أنطيفون هى ببساطة الأنانية وحب المصلحة الذاتية، ولكن يلاحظ بوضوح أنه كان يضع المصلحة الذاتية كمبدأ أخلاقى متعارض مع ما يسمى بالأخلاق. فمن يتبع الطبيعة يبذل لصالح نفسه دائماً غاية الجهد المستطاع.

يتضح من هذه المقترنات أن نظرات أفلاطون عن العدالة فى مطلع «الجمهورية» لم تكن من بنات أفكاره. كما نجد نفس الاتجاه فى قول ثراسيماخوس (Thrasymachus): إن العدالة ليست إلا «مصلحة الأقوى»، إذ إن الطبيعة الحاكمة فى كل دولة هى التى تضع القوانين التى تراها أحفظ لمصالحها. والطبيعة هى حكم القوة وليست حكم الحق. ويذهب كاليكلس (Calicles) إلى فكرة مشابهة، ولكنها أكثر رونقاً حيث يقول فى محاوره جورجياس (Gorgias): إن العدالة الطبيعية هى حق الرجل القوى. وإن العدالة القانونية هى ذلك الحاجز الذى تقيمه جماعات الضعفاء لحماية أنفسهم. أو بنص عبارته: «لو

وجد رجل لديه القوة الكافية لداس بقدميه كل تعاليمنا وتعاويدنا وتماثنا. وكل قوانينا التي تتعارض مع الطبيعة^(١١)».

ونجد مثل هذا الاتجاه في تلك الخطبة الشهيرة، التي ألقاها مبعوث أثينا إلى جزيرة ميلوس (Melos) وذكرها ثيوسيديدس (Thucydides) فقد جاء فيها: «إن الآلهة التي تؤمن بها والناس الذين تعرفهم إنما يحكمون حتمًا وحيثما استطاعوا وفقًا لقانون من وحي طبيعتهم». ويبدو بوضوح أن ثيوسيديدس قد أراد بذكر هذه الخطبة أن يبين روح السياسة الأثينية إزاء حلفائها.

ومما لا شك فيه أنه ليس من المتعين أن تتضمن النظرية التي توحد بين الطبيعة والأنانية نفس المدلولات المناهضة للمجتمع التي ذكرها أنطيفون أو التي استعرضها أفلاطون من خطب كاليكلس. وفي الكتاب الثاني من الجمهورية نجد جلوكون (Glaucon) يشرح هذه النظرية باعتدال أكثر، كنوع من العقد الاجتماعي الذي اتفق الناس فيه على ألا يتسببوا في الإضرار بغيرهم حتى لا يصيبهم الأذى من هذا الغير. وإذا كانت قاعدة الارتكاز في هذا النظام ستظل هي الأنانية، فإن حب المصلحة الذاتية حبًا مستنيرًا يمكن أن يتلاءم مع العدالة والقانون. ولئن كان هذا النظر لا يدعو إلى الخروج على القوانين، فإنه مع ذلك لا يتمشى مع فكرة أن المدينة هي عيشة مشتركة كما سبق البيان. فليس من روح الجماعة القول بأن يأخذ الإنسان فيها من أخيه قدر ما يستطيع مقابل ما يعطيه، ولذلك هاجم أرسطو هذه النظرية في كتابه «السياسة» وعزاها إلى ليقوفرون (Lycophron) السفسطائي الذي كان من الرعيل الثاني لجماعة السفسطائيين، والذي تتلمذ على يد جورجياس، ولذلك يحتمل أن يكون قد ظهرت في أوائل القرن الرابع صورة ما لنظرية العقد، كتطور منشق من مبدأ حب المصلحة الذاتية، التي قامت في مستهل القرن الرابع قبل الميلاد. وقد عادت هذه الصورة من الفلسفة السياسية إلى الظهور عند الأبيقوريين (Epicureans) فيما بعد.

وعلى ذلك، وقبل نهاية القرن الخامس، أخذ التعارض بين الطبيعة والتقاليد يعتد في اتجاهين رئيسيين، يصور أولهما الطبيعة كقانون للعدل والحق

المتأصلين في البشر وفي الكون. وقد استند هذا الرأي حتماً إلى افتراض أن النظام في الكون حكيم ونافع. وأنه وإن أمكن أن تكون إساءة استعماله محل نقد، إلا أنه كان بطبيعته أخلاقياً، وفي نهاية الأمر دينياً.

أما الاتجاه الثاني فقد رأى أن الطبيعة لا خلقية، وأنها - كما تتجلى في البشر - أنانية واعتداد بالذات ورغبة في المتعة والسلطان، وكان يمكن لمثل هذا النظر أن يتطور إلى نوع من النظرية النيتشوية (Nietzschean) الخاصة بالتعبير عن الذات. كان يمكن أن تتطور صورتها المعتدلة إلى نوع من النفعية، وأن تتحول صورها المتطرفة إلى مذاهب مضادة للجماعة. وبذلك تكون قد جدت في القرن الخامس قبل الميلاد أفكار، إن لم تبلغ حد التتظيم أو التجريد، فإنها عرضت للبحث والمناقشة معظم النظريات الفلسفية التي برزت في القرن الرابع، ولعلها لم يكن يعوزها إلا أن تمر أئينا بمثل تلك الأيام السوداء التي عاصرت خواتيم حرب البيلوبونيز، لتطبع الشعب الأثيني بالطابع التأمل أكثر من الطابع العملي، وتجعل مدينته «مدرسة الهيلينيين» بصورة لم تخطر قط على بال ثيوسيديدس.

سقراط

كان سقراط هو الرسول الذي حول تلك الاتجاهات الفكرية المتناثرة إلى فلسفة محدّدة المعالم، وإليه يرجع الفضل في كل التطورات التي تمخّضت عنها هذه الفلسفة. فقد أثرت شخصيته النفاذة في أقوام أقصى ما يكونون تبايناً في طباعهم وأخلاقهم، ومن آرائه اشتقت أفكار واستخلصت نتائج جد متعارضة فيما بينها من الناحية المنطقية. ومن الواضح أنها جميعاً مستمدة من شخصية سقراط.

فقد وجد أنتستينيس (Antisthenes) مثلاً سر شخصيته كامناً في قدرته على التحكم في ذاته، وتوسع في هذا الرأي حتى انتهى إلى نظرية خاصة بقواعد الأخلاق، قوامها إنكار الخير في الإنسان، في حين وجد أريستيبوس (Aristippus) سر هذه الشخصية ذاتها كامناً في قدرتها اللا محدودة على الاستمتاع، وتوسع بدوره في هذا الرأي إلى بسط نظرية لقواعد الأخلاق قوامها اللذة - وهذان

وجهان مختلفان كل الاختلاف لفكرة كاليكلس عن الرجل القوي الذي يستطيع أن يبطأ بقدميه ضعف الصلات الاجتماعية. على أن هذه الاتجاهات الفلسفية كانت تبدو ذات أهمية قليلة في أول الأمر، فقد غضت الأبصار عنها روائع أفلاطون وأرسطو، ولكن مع الزمن تمثل الجميع في سقراط المثل الأعلى للفيلسوف. ويبدو من المؤكد أن دراسات أفلاطون - وهو أعظم تلاميذ سقراط - قد تضمنت جانباً أكبر من شخصيته، وتصويراً أصدق لآرائه. على أننا نجد لدى سائر تلاميذ سقراط صدى لرد الفعل الإنساني الذي بداه السفسطائيون فقد كان جل هم سقراط في سنوات عظمته الفكرية على الأقل هو الأخلاق، أو باختصار ذلك السؤال المحير عن التقاليد المحلية الكثيرة المتغيرة، وعن الحق الصحيح الثابت.

وهو على خلاف السفسطائيين قد أدخل في نظريته الإنسانية القدر التقليدي المعقول من الفلسفة الطبيعية القديمة، فتميزت تعاليمه بإيمانه أن الفضيلة هي المعرفة، وأنها بالتالي قابلة للتعليم والتعلم، فضلاً عن الطريقة التي نسبها إليه أرسطو وهي البحث عن التعاريف الدقيقة. وبهذين الأمرين أمكن الكشف عن قاعدة عامة للعمل، وأصبح مستطاعاً نشر هذه القاعدة بالوسائل التعليمية المختلفة. وبعبارة أخرى إذا ما أمكن تحديد مدلول الأفكار الأخلاقية، فإنه يصبح ممكناً تطبيقها علمياً على حالات المعيشة الخاصة، ومن ثم يسهم العلم في قيام وفي بقاء مجتمع واضح الامتياز. وقد كان إيجاد مثل هذا العلم النظري الخاضع للبرهان الخاص بالشئون السياسية هو المطلب الذي سعى إليه أفلاطون طوال حياته.

ولا تعرف بدقة النتائج التي انتهى إليها سقراط في الشئون السياسية، إلا أن ربطه الفضيلة بالمعرفة أمر واضح إلى حد لا يمكن معه إغفاله. ولا بد إذن من أن سقراط كان بوقاً ينقد الديمقراطية الأثينية التي كانت تفترض أن أي إنسان يصلح لشغل أي منصب. وقد بدا ذلك تفصيلاً في محاورة الدفاع (The Apology) كما ذكره بصفة خاصة زينوفون (Xenophon) في كتابه «الذكريات»^(١٢) (Memorabilia) ومهما يكن من شيء فلا يمكن فهم محاكمة

سقراط والحكم عليه إلا في ضوء اعتبارات سياسية من ورائها ، فمن المرجح إذن أن يكون الكثير من المبادئ السياسية التي نجدها في «الجمهورية» لأفلاطون هو في الحقيقة من فكر سقراط الذي تلقاه عنه مباشرة تلميذه أفلاطون . وأياً ما كان الأمر فمن المقطوع به أن ما في «الجمهورية» من طبقة حاكمة تمتاز بالعقل . ومن اتجاه إلى إنقاذ الدولة على يد الحاكم الفيلسوف ، كل ذلك كان وليداً لرأى سقراط بأن الفضيلة هي المعرفة ، بما في ذلك الفضيلة السياسية .

هوامش الفصل الثاني

- (١) هيروdot، الكتاب الثالث، ٢٨.
- (٢) يريد المؤلف هيروdot، (المترجم).
- (٣) الكتاب الثالث، ٨٠ - ٨٣.
- (٤) تسمى هذه التمثيلية باليونانية Ecclesiastusae، حيث يتهم فيها أرسطوفان من فكرة أفلاطون في جمهوريته عن شيوعية المال والنساء. وتتزعّم براكساجورا (Praxagora) جماعة من النساء بلبس ملابس الرجال ويدخلن المجلس لإصلاح الدستور. (المترجم).
- (٥) ناقش جيمس آدم فروضاً مختلفة في طبعته للجمهورية، المجلد الأول، ص ٣٤٥. وشيوعية المرأة مألوفة لقراء هيروdot، انظر الكتاب الرابع، ١٠٤، ١٨٠. وانظر أيضاً يوريببديس، المقطوعة ٦٥٥ (دندوروف).
- (٦) عن إرنست باركر في كتاب «النظرية السياسية للإغريق» (١٩٢٥) ص ٤٣، حيث روى القصيدة.
- (٧) ٤٥٠ - ٤٥٧ (ترجمة ستور Stoit)، وتروحي فقرة في ليسيّاس (ضد أندوقيدس ١٠) بأن الفكرة جاءت من خطبة ليركليس.
- (٨) إيون ٢، ٨٥٤ - ٥٦ (ترجمة واى Way).
- (٩) قطعة ٣٤٥ (دندوروف). ترجمة باركر.
- (١٠) بردي أكسيرنخوس Oxyrhynchus رقم ١٣٦٤، المجلد ١١، ص ٩٢. وكذلك في إرنست باركر، نظرية الإغريق السياسية، أفلاطون والسابقون عليه. ولا ينبغي الخلط بين أنطيفون السوفسطائى وبين أنطيفون الذى قاد الثورة الأوليجاركية فى أثينا سنة ٤١١، ولو أنهما كانا متعاصرين.
- (١١) ٤٨٤ (عن ترجمة جويت).
- (١٢) الكتاب الأول، الفصل الثانى، ٩.

مراجع مختارة

الفصل الثاني

SELECTED BIBLIOGRAPHY

- Greek Political Theory: Plato and his Predecessors. By Ernest Barker. 2nd ed. London, 1925. Chs. 3, 5.
- Greek Philosophy. Part. I. From Thales to Plato. By John Burnet. London, 1920. Book II.
- "The Age of Illumination". By J. B. Bury. In the Cambridge Ancient History, Vol. V (1927), ch. 13.
- Before and after Socrates. By F. M. Cornford. Cambridge, 1932.
- The People of Aristophanes: A Sociology of Old Attic Comedy. By Victor Ehrenberg. Oxford, 1943.
- "The Old Oligarch". By A. W. Gomme. In Athenian Studies Presented to William Scott Ferguson. Cambridge, Mass., 1940.
- Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy. By Theodor Gomperz. Vol. I. Eng. trans. By Laurie Magnus. New York, 1901. Book III, chs. 4-7. Vol. II. Eng. trans. By G. G. Berry. New York, 1905. Book IV, chs. 1-5.
- Paideia: The Ideals of Greek Culture. By Werner Jaeger. Eng. trans. By Gilbert Highet. 3 vols. New York, 1939-44. Book II.
- Society and Nature: A Sociological Inquiry. By Hans- Kelsen. Chicago, 1943. Part. II.
- Greek Thought and the Origin of the Scientific Spirit. By Léon Robin. Eng. Trans. By M. K. Dobie. New York, 1928. Book III, chs. 1, 2.
- Socrates. By A. E. Taylor. London, 1933.

الفصل الثالث

أفلاطون - الجمهورية

ذهبت هزيمة أثينا في حرب البيلوبونيز بأطماعها الإمبراطورية، ولكن تغير وضعها لم يحل دون استمرار تأثيرها في حياة اليونان، بل في حياة العالم القديم كله. فبعد أن فقدت إمبراطوريتها تحولت تدريجياً إلى كعبة ثقافية لبلاد البحر المتوسط، وحافظت على هذه المكانة حقبة طويلة حتى بعد زوال استقلالها السياسي، بل لأجل طويل بعد الميلاد، فكانت مدارسها لتعليم الفلسفة والعلوم والخطابة على رأس المعاهد الأوروبية الكبيرة التي تخصصت بعد ذلك في التعليم العالي، وفي البحث الذي يُصاحب بالضرورة الدراسات العليا، وقد أمها الطلاب من روما ومن جميع بلاد العالم القديم. وكانت أكاديمية أفلاطون أول مدرسة فلسفية، ولو أن إيزوقراط (Isocrates) الذي عنى بصفة خاصة بتدريس الخطابة وفن الإلقاء قد فتح مدرسة قبل ذلك بوضع سنين. أما مدرسة أرسطو في اللوقيون (Lyceum) فقد افتتحت بعد ذلك بحوالى خمسين عاماً، ثم أنشئت بعد أرسطو بقرابة الثلاثين عاماً مدرستان كبيرتان: هما المدرسة الأبيقورية، والمدرسة الرواقية (Stoic).

ومما لا شك فيه أن هذا الاتجاه نحو التخصص الأكاديمي قد بدا لمن نبغوا تلقائياً في الحياة وفي الفن أيام بركليس، كنكسة منيت بها عبقرية الأثينيين. ولعله من الحق أن الإغريق ما كانوا ليتجهوا نحو الفلسفة، أو على الأقل على الصورة التي اتجهوا بها، لو أن حياة أثينا ظلت سعيدة ومزدهرة بمثل ما تحقق لها فيما يبدو عندما ألقى بركليس خطبته في الرثاء التي سجل فيها شهرتها

العضيمة. ومع ذلك فما من شك في أن تعليم المدارس الأثينية قد أسهم في الحضارة الأوروبية بنصيب لا يقل عن نصيب فن القرن الخامس، وقد كانت هذه المدارس بداية الفلسفة الأوروبية، وبخاصة فيما يتعلق بالسياسة وغيرها من الدراسات الاجتماعية. وفي هذا الميدان كانت كتابات أفلاطون وأرسطو تعد بواكير الإنتاج الرائع للفكر الأوروبي. وقد بدأت هذه الكتابات بخطوات بدائية، ولم يكن هنالك ما يمكن أن يعتبر بحق مجموعة متميزة بالصورة الواضحة المعروفة في العصر الحديث، وكانت العلوم والروابط التي تصل بعضها ببعض لا تزال في طورها الأولي، ولكن عندما تمت جميع مؤلفات أرسطو - سنة ٣٢٢ ق. م. - استقرت الخطوط العامة للمعرفة، في الفلسفة، والعلوم الطبيعية، وعلوم السلوك الاجتماعي، والنقد، والفن، وتحددت بصورة تقبلها الفكر الأوروبي في كل عهد من العهود التاريخية اللاحقة. ومن المؤكد أن أحدًا من المشتغلين بالتعليم لم يستطع أن ينتقص من أطراف التخصص أو ارتقاء مستوى الدقة الفنية الذي حققته المدارس، وذلك بالرغم من أن ما جاءت به كان أكاديميًا وبعيدًا عن واقع النشاط الاجتماعي.

الحاجة إلى العلوم السياسية

وُلد أفلاطون حوالي سنة ٤٢٧ ق. م. من أسرة أثينية عريقة. ولقد نسب الكثيرون من الشراح نقده للديمقراطية إلى أرستقراطية منبته، ومن الثابت أن أحد أقاربه كان من كبار رجال الثورة «الأولجاركية» التي نشبت سنة ٤٠٤ ق. م. إلا أنه يمكن تفسير موقفه هذا على نحو آخر، إذ إن أفلاطون لم يكن أقل ثقة بالديمقراطية من أرسطو الذي لم يكن من سلالة النبلاء، بل ولا من الأثينيين، والحقيقة أن الأمر الأساسي الذي أثر في تفكير أفلاطون هو مصاحبته منذ صباه لسقراط، فقد أخذ عنه الفكرة الأساسية التي سيطرت دائمًا على فلسفته السياسية، وهي أن الفضيلة هي المعرفة، ومقتضى ذلك هو الاعتقاد من الناحية الموضوعية بأن هناك حياة طيبة لكل من الأفراد والدول، ويمكن أن تكون مناط الدراسة وأن تحدد بوسائل علمية منظمة، وأن يعمل بذلك على تحقيقها عقلاً.

وهذا يفسر لماذا كان أفلاطون يبدو في بعض النواحي أرسقراطياً؛ إذ إن مستوى التكوين المدرسى الذى يتطلبه كان غير ميسور للجماهير أو للرأى العام. ولما كان أفلاطون قد بلغ نضجه فى أواخر الحرب «البليبونيزية» فلم يكن متوقعاً أن يشارك بركليس حمسه للحياة الديمقراطية «السعيدة ذات النظم المتغيرة». ولقد جاءت أفكاره الأولى عن السياسة والتى سجلها فى «الجمهورية» فى وقت كان فيه أكثر ما يكون إعجاباً بنظام أسيرطة العسكرى، وقبل أن تثبت مأساة الإمبراطورية الإسبرطية ما اتضح من قفاهة هذا النظام.

ولقد أبان أفلاطون فيما كتبه عن تاريخ حياته - مما نجده فى الخطاب السابع^(١) - كيف تطلع فى شبابه إلى الاشتغال بالسياسة، وكيف ترقب أن يؤدى نجاح ثورة الثلاثين الأرسقراطية (سنة ٤٠٤ ق.م.) إلى إدخال إصلاحات جوهرية يكون له فيها نصيب، إلا أن تجربة الشعب لحكم الأولجارية سرعان ما جعلت الديمقراطية بمثابة العصر الذهبى، ولو أن هذه الديمقراطية ما إن أعيدت حتى أثبتت عدم صلاحيتها بإعدام سقراط.

ويسترسل أفلاطون فيقول:

«كانت نتيجة ذلك أننى بعد أن كنت مثلهفاً إلى أقصى حد للاشتغال بالشئون العامة.. أنعمت النظر فى معترك الحياة السياسية فراعنى تلاحق الأحداث فيها وأخذ بعضها برقاب بعض، فأحسست بدوار، وانتهى بى المطاف إلى أن أتبين بوضوح أن جميع أنظمة الحكم الموجودة الآن، وبدون استثناء، أنظمة فاسدة، فدهساتيرها جميعاً أدنى إلى أن تكون مستعصية على الإصلاح ما لم تجتمع لإصلاحها معجزة من المعجزات القديمة يُصاحبها حُسن التوفيق، وقد دفعنى ذلك إلى أن أقول فى إطاراء الفلسفة الصحيحة: «إنها ترفعنا إلى مكان ممتاز يمكننا فى كل حالة من تعرف ما هو خير للجماعات وللأفراد على السواء، وأنه لا سبيل إلى تحقيق حياة أسعد للجنس البشرى إلا بإحدى وسيلتين: فإما أن يتولى مقاليد الحكم جمهرة الفلاسفة السائرين على نهج الفلسفة الصحيحة الحققة، وإما أن تحول الطبقة الحاكمة المهيمنة على الشئون السياسية - بمعجزة من معجزات الإرادة الإلهية - إلى فلاسفة حقيقيين»^(٢).

وبالرغم من أن أفلاطون لم يذكر شيئاً في هذا الخطاب عن مدرسته، فإن هذا الخطاب يقرى في الحاح بالظن بأن في هذه الفقرة ما ينم عن البواعث التي حدثت به إلى إنشاء مدرسته، ويغلب أن يكون قد كتب هذا الخطاب خلال السنوات القليلة التي تلت عودته إلى أثينا سنة ٢٨٨ ق.م. بعد رحلاته الطويلة. ولا شك أن أفلاطون لم ينشئ الأكاديمية لغرض محدد بالذات، فمن المبالغة إذن القول بأنه أراد إنشاء معهد لدراسة السياسة دراسة علمية وتدريب رجال على الحكم. فإن فكرة التخصص لم تكن قد بلغت حينذاك مثل هذا المدى، ولم يكن أفلاطون يفكر في أن السياسة تحتاج إلى الفلسفة، لأنها تحتاج إلى رجال تدريبوا على صناعة الإدارة والتشريع. بل لعله كان يرى حاجة السياسة إلى رجال أرفقت المرونة العقلية إدراكهم، وقوت ملكتهم على تفهم الحياة الطيبة، وجعلتهم قادرين على التمييز بين الفساد والسمين، والمفاضلة بين الوسائل المناسبة وغير المناسبة لتحقيق الخير. فقد كانت المشكلة امتداداً لموضوع التمييز بين الطبيعة والعرف، مما شغل أذهان الإغريق خلال النصف الثاني من القرن الخامس، وبذلك كان الأمر في تصوّر أفلاطون جزءاً هاماً من مشكلة عامة هي: التمييز بين المعرفة الحقيقية، وبين المظهر والظن والوهم الخادع. فما من دراسة متقدمة لفرع من فروع المعرفة - كالمنطق والرياضيات مثلاً - إلا وتدخل في نطاق تلك المعرفة. وفي الوقت نفسه يلاحظ أن أفلاطون - بما كان له من إيمان بأن المعرفة الحقّة وتزويد الملوك بها هما الأمل الوحيد في خلاص الدول - لم يكن يتمنى ويتوقع أن يؤدي معهده إلى بعث المعرفة الحقّة ونشر الفلسفة، بدلاً من تلك الفنون الزائفة كالخطابة. ولا شك أنه آمن فيما بعد بأن فن الحكم أسمى فن، أو أنه علم الملوك.

وفي عام ٣٦٧ و ٣٦١ قبل الميلاد قام أفلاطون برحلاتيه الشهيرتين إلى سراقوسة (Syracuse) لمساعدة صديقه ديون (Dion) في تثقيف وتوجيه الملك الصغير ديونيسيوس (Dionysius) الذي رأى في توليه الحكم فرصته المتمنة لإدخال إصلاحات سياسية بعيدة المدى. فتصوّر ملكاً يافعاً ذا سلطات غير محددة، ولديه الرغبة الصادقة في الإفادة المزدوجة التي تجمع بين نصائح عالم

وخبير بفن الحكم، وقد رُوى أفلاطون هذه القصة في خطابه السابع في أسلوب واضح كل الوضوح، على أن الحقيقة سرعان ما خيبت آمال أفلاطون، إذ تبين أن الملك المذكور لم يكن راغباً في الاستماع إلى النصيح، أو مستعداً لترويض نفسه على الدراسة أو العمل، وهكذا فشل مشروع أفلاطون فشلاً ذريعاً. على أن ذلك الفشل لا يستشف منه أن غرض أفلاطون كان على أساس واهٍ. فقد كانت النصائح التي بعث بها في رسائله إلى أتباع ديون (Dion) معقولة ومعتدلة. ويبدو واضحاً أن خطط ديون إنما حطمتها فشله الشخصي في انتهاج سياسة مسالمة وتفاهم مع أهل سراقوسة. وتبين بعض فقرات خطاب أفلاطون السابع أنه أدرك الأهمية العظمى بالنسبة إلى العالم الإغريقي لوجود دولة إغريقية قوية في صقلية تقف في وجه أهل قرطاجة. ويدل مثل هذا المتحى من غير شك على نضج في فن الحكم. وإذا كان قد آمن باستحالة قيام مثل هذه القوة بغير ملكية، فإن هذا القول قد سوغه إلى حد كبير ما قام به الإسكندر من إخضاع الشرق لحكم الإغريق، أمّا فيما يتعلق بمغامرة صقلية فإن أفلاطون قد شعر شعوراً واضحاً بأن عالماً مثله قضى جيلاً في الدعوة لفكرة افتقار السياسة إلى الفلسفة، ما كان ليستطيع أن يضمن بالمعونة التي طلبها ديون، وفي ذلك يقول:

«لقد خشيت ألا أرى في نفسي في النهاية إلا مجرد ألفاظ، وأن أراى رجلاً غير قادر على الاضطلاع بأي عمل إيجابي».

وقد نوقشت المسائل المتصلة قليلاً أو كثيراً بالفلسفة السياسية في كثير من محاورات أفلاطون، ولكن ثلاثاً منها تناولت هذه المسائل بصورة مباشرة، ومنها يمكن جمع نظرياته، وهذه المحاورات هي «الجمهورية» و«السياسة» و«القوانين»^(٣). وقد كتب أفلاطون «الجمهورية» في عهد شبابه، أو في باكورة رجولته تقريباً، وربما خلال خطوات إنشائه مدرسته. ومع أنه من المؤكد أن هذه المحاورة قد قصد بها أن تكون عملاً قائماً بذاته، وهذا هو رأى جلة النقاد الذين تأثروا بها، إلا أنه يبدو أن تأليفها قد استغرق عدة سنين، وهناك شواهد أسلوبية تدل على أن الجزء الخاص بمناقشة العدالة في الكتاب الأول إنما كتب في تاريخ مبكر نسبياً. أمّا محاورة «القوانين» من جهة أخرى فهي إنتاجه في شيخوخته.

ومن المتواتر أن أفلاطون قد أدركته المنية عام ٢٤٧ ق. م. وهو دأب على العمل في المحاوراة المذكورة. وبذلك يمكن القول بأن هناك فاصلاً زمنياً قد يجاوز ثلاثين سنة بين تدوين «الجمهورية» وكتابة «القوانين»، ويمكن أن تلاحظ في أسلوب الكتاب الأول حماسة شباب أفلاطون، وذلك في المرحلة التي أنشأ فيها مدرسته، على حين يكشف كتابه الآخر عن خيبة الأمل التي أحسها مع امتداد العمر، وريماً ضاعف إحساسه بها فشل مغامرة سراقوسة التي سبق ذكرها. أما «السياسي» فقد كتب بين المحاورتين في فترة ربما كانت أقرب تاريخياً إلى «القوانين» منها إلى «الجمهورية».

الفضيلة هي المعرفة

«الجمهورية» من الكتب التي تميز على التصنيف، فهو لا ينطوي تحت أي قسم من أقسام الدراسات الاجتماعية الحديثة أو العلوم الحديثة. ففيه تجد في الواقع ما يمس كل نواحي فلسفة أفلاطون، كما أن في مادته من الاتساع ما يمكن معه القول بأنها لم تترك شيئاً من الحياة الإنسانية إلا عالجت، فقد تناول دراسة الرجل الصالح والحياة الصالحة التي لم تكن في نظر أفلاطون إلا العيش في دولة صالحة، وكذلك دراسة وسائل معرفة ماهية هذا الخير والسبيل إلى الحصول عليه، ولا غرو أن يتطرق المرء وهو يعالج موضوعاً بهذا القدر من الشمول إلى كل نواحي النشاط الفردي والاجتماعي. ولذلك لا ينسب كتاب «الجمهورية» إلى أي نوع من المؤلفات، بل ولا ينسب إلى السياسة، أو إلى علم الأخلاق، أو الاقتصاد، أو علم النفس، ولو أنه يشملها جميعاً ويتجاوزها إلى الفن والتربية والفلسفة. وهناك أمور عدة أدت إلى هذا الاتساع في مادة الكتاب المذكور اتساعاً يتعدى على القارئ الأكاديمي أن يقبله. فقد استطاع أفلاطون بفضل أسلوب المحاورات الأدبي الذي استعمله أن يضمن لكتابته شمولاً وحرية في ترتيب المواد لا تتحملها المؤلفات المعتادة. وفوق ذلك فإن العلوم المتنوعة التي أشرنا إليها فيما سبق، لم تكن قد تحدثت معالمها وتميزت فيما بينها بالصورة التي عرفت بها فيما بعد، والتي لا تخلو من الاصطناع. ولكن الأمر الذي يتجاوز في أهميته الاعتباريين الفنيين الأدبي

والعلمي سائى الذكر، هو ما سبقت الإشارة إليه من أن الحياة نفسها لم تكن متنوعة ومقسمة فى دولة المدينة بالصورة التى نعرفها، اليوم، إذ كانت كل أوجه النشاط الفردى متصلة اتصالاً وثيقاً بصفة المواطن. ومن ثم كان دينه هو دين الدولة، وفنه - إلى درجة بعيدة جداً - هو الفن المطبوع بطابعها، ومن شأن وضع كهذا أن يجعل إيجاد الفواصل المميّزة بين تلك الموضوعات متعذراً، فالرجل الصالح يجب أن يكون مواطناً صالحاً، ولم يكن ميسوراً لمثله أن يوجد إلا فى دولة صالحة، فكان من العبث أن يبحث ما هو صالح للفرد منعزلاً عن تقدير ما هو صالح كذلك للجماعة، ولذلك كان من المحتوم أن تتداخل المسائل السيكولوجية والمسائل الاجتماعية، وأن تختلط الاعتبارات الأخلاقية بالاعتبارات السياسية، فيما حاوله أفلاطون من بحوث.

على أن غزارة المادة التى تناولها أفلاطون فى «الجمهورية» وتنوع موضوعاتها والمشاكل التى تتضمنها، لم تدخل دون بروز نظرية أفلاطون السياسية كوحدة جد متسعة بلغت مبلغ البساطة فى تركيبها المنطقى، ويمكن تلخيص أهم مواضع البحث وأكثرها تصويراً لفلسفة أفلاطون فى قضايا قليلة، مع ملاحظة أنه لم تسدها جميعاً وجهة نظر واحدة فحسب، بل تميّزت كذلك بأنه قد استنبطها فى دقة هائلة بعمليات من التفكير المجرد لم تخل مع ذلك من ملاحظة النظم القائمة دون أن يزعم هو ارتكازه عليها. ويمكن إلى حد ما أن يعد ذلك التقسيم الوارد فى الكتابين الثامن والتاسع عن أنواع الحكومات باستثناء مما تقدم، أمّا بحث حالة الدول القائمة بالفعل فقد أجراه أفلاطون لإبراز الفرق بينها وبين الدولة المثالية، ويمكن لذلك إغضاله عند تقديرنا نظرية أفلاطون الرئيسية فى الجمهورية. وبجانب ذلك نجده يعرض نظرية الدولة فى تسلسل مرتبط الفكر مع التناسق والبساطة فى آن واحد. ولا يد، فى الواقع، من إصرارنا على أن فكرة واحدة تطفئ على هذه النظرية هى الحياة السياسية فى دولة المدينة، وأنها من الإمعان فى البساطة بحيث نجحت فى تحقيق غرض أفلاطون من بحثه.

وهذا يُفسر شعوره بالحاجة إلى تكوين نظرية ثانية دون أن يسلم مع ذلك بقصور الأولى، كما يُفسر موقف أرسطو - أعظم تلاميذه - الذى وإن قبل بعض

النتائج العامة جداً في «الجمهورية» نجده في الجملة أقرب إلى الفلسفة السياسية التي جاءت في «السياسي» و«القوانين» منه إلى تلك الفلسفة التي شرحها أفلاطون في «الجمهورية». فالمغالاة في تبسيط النظرية في الدولة المثالية السياسية التي تخللت كتابات أفلاطون المبكرة (باستثناء مبادئ باللغة العمومية في طابعها) جعلت تلك الكتابات بمثابة استطراد عارض في معالجة الموضوع.

إن الفكرة الأساسية في «الجمهورية» قد ساورت أفلاطون في صورة من وحي نظرية أستاذه سقراط، القائلة «بأن الفضيلة هي المعرفة». وقد عززت هذه الفكرة لديه خبرته السياسية الشخصية التعسة، وتبلورت في إنشاء معهده الأكاديمي لتنمية روح المعرفة الحقة كأساس لفكرة فلسفة صناعة الحكم.

ويمكن القول إن عبارة «الفضيلة معرفة» تُفيد أن هناك خيراً موضوعياً يمكن معرفته، وأن الوصول إلى هذه المعرفة ممكنٌ فعلاً بالفحص العقلي أو المنطقي أكثر مما هو ممكن بالبداهة أو الحدس أو حُسن التوفيق. والخير حقيقة موضوعية أيًا كان رأي الناس فيه، وهو قابل للتحقيق، لا لأن الناس يريدونه، بل لأنه خير. وبعبارة أخرى لا تُعدّ الإرادة الفردية في هذا الشأن إلا أمراً ثانوياً، فما يريده الناس مرهون بمقدار ما يرونه فيه من خير، ولكن ليس الخير خيراً لمجرد أن الناس يريدونه وينتج من ذلك أن الرجل الذي تتوافر له المعرفة - سواء أكان فيلسوفاً أو يريدونه وينتج من ذلك أن يمكن من الاستحواذ على سلطة نافذة في الحكومة، وأن معلماً أو عالماً - ينبغي أن يمكن من الاستحواذ على سلطة نافذة في الحكومة، وأن يكون مؤهله الوحيد لتلك السلطة هي تلك المعرفة. وهذه هي العقيدة الكامنة وراء كل ما تضمنه كتاب «الجمهورية»، وهي التي حدثت بأفلاطون إلى التضحية بكل ناحية من نواحي الدولة لا تتدرج تحت مبدأ الحكم المطلق المستتير.

ومع ذلك فإننا حين نفحص هذا المبدأ نجده أرسخ أساساً مما يبدو لأول وهلة، إذ يتضح بالتحليل أن مشاركة الإنسان للإنسان في الجماعة إنما ترجع إلى حاجتهما المتبادلة وما تستتبعه من تبادل في السلع والخدمات. وعلى ذلك فإن مطالب الفيلسوف بالحكم ليست إلا حالة هامة جداً لما يوجد حينما يعيش الناس معاً، وهو أن كل عمل تعاوني إنما يعتمد على قيام كل فرد بتصحيحه من العمل.

ولكن نعرف معنى ذلك بالنسبة للدولة يجب أن نحدد أي الأعمال هو جوهرى. واستقصاء ذلك يصل بنا إلى الطبقات الثلاث، وأهمها وأوضحها من غير شك طبقة الفيلسوف الحاكم. على أن هذا التقسيم فى الأعمال مع الحصول من كل فرد على خير ما يستطيع أداءه - أى التخصص فى الوظيفة وهو أساس المجتمع - إنما يتوقف على عاملين أساسيين، هما: الاستعداد الطبيعى والتدريب، والأول موهوب والثانى مسألة خبرة وتعليم. والدولة كمشروع عملى إنما تقوم على ضبط هذين العاملين وتنسيق تفاعلهما، وبعبارة أخرى تعتمد على اكتشاف أحسن الكفايات البشرية وتتميتها بأحسن وسائل التعليم؛ ويعزز مجموع هذا التحليل الفكرة الأصلية، وهى أنه لا أمل فى قيام الدولة الفاضلة ما لم توضع السلطة فى أيدي من يعلمون، أى من يعلمون أولاً أي الأعمال تتطلبها الدولة الصالحة، ويعلمون ثانياً ماذا تهيئه الوراثة والتربية للمواطنين الصالحين للقيام بهذه الأعمال.

وعلى ذلك يمكن القول بأن نظرية أفلاطون تنقسم إلى قسمين، أو قضيتين رئيسيتين: الأولى أن الحكومة ينبغى لها أن تكون فناً يعتمد على المعرفة الصحيحة، والثانية أن المجتمع هو تبادل إشباع الحاجات بين أفراد تكمل مواهب بعضهم مواهب البعض الآخر. وتعتبر هذه القضية الأخيرة من الناحية المنطقية بمثابة مقدمة للأولى. ولكن نظراً لأن المفروض أن أفلاطون قد اقتبس المبدأ الأول بكامل عناصره تقريباً عن سقراط، فإنه يمكن القول بأن المبدأ الثانى قد جاء تعميماً وبسطاً للمبدأ الأول، وبذلك تكون نظرية سقراط القائلة بأن الفضيلة هى المعرفة قد أثبتت أنها أوسع مدى فى التطبيق مما يبدو لأول وهلة.

عدم كفاية الظن

إن النظرية القائلة بأن الخير ليس إلا المعرفة الصحيحة إنما انحدرت إلى أفلاطون عن النظرية القديمة الخاصة بالتفريق بين الطبيعة والتقائيد،

والمنازعة التي قامت في هذا الشأن بين سقراط والسفسطائيين، فما لم يوجد شيء جميل جمالاً حقيقياً وموضوعياً، وما لم تتفق الفئة العاقلة من الناس على التسليم بذلك، فإنه لا يمكن أن يوجد مستوى ما للفن الحكم كما تمنى أفلاطون أن يكون. ولقد توسع أفلاطون في مناقشة هذه المسألة بمختلف فروعها في الأجزاء الأولى من محاوراته، وذلك فيما أجراه من مقارنات مبتكرة بين السياسي والطبيب أو الصانع الماهر، وكذلك في مقارنته في محاوره «جورجياس» التي يقابل فيها بين فن الخطابة وفن الطاهي البارح في إشباع الشهية. وكذلك أيضاً في انتقاده للسفسطائيين في محاوره «بروتاجوراس» (Protagoras) لما رآه في تعاليمهم من ادعاء ومن انعدام المنهج. هذا بالإضافة إلى إسهابه في المقابلة بين وظيفة التفكير العقلي والإلهام، أو بين المعرفة المنظمة والحدث. ومن هذا القبيل كذلك المناقشات الطويلة التي أجراها حول الفن في «الجمهورية»، وتقديره المتواضع للفنانين كرجال يحققون نتائج، دون أن يعرفوا كيفية أو سبب تحقيقها. وعلى نفس هذه الوتيرة يسير أفلاطون في حديثه عن السياسيين وكيف أنهم، حتى العظماء منهم، إنما حكموا بنوع من «الجنون السماوي» - ومن الواضح أنه لا يمكن أن يتمنى أي إنسان جدياً تلقين هذا الجنون المقدس!

على أن صعوبات دولة المدينة ليست في نظر أفلاطون نتيجة لسوء التعليم وحده، ولقصور القيم المعنوية عند رجال الدولة أو المعلمين فحسب، وإنما ترجع في الواقع إلى اعتلال مجموع أفراد الشعب، وإلى اعتلال الطبيعة البشرية ذاتها. وقد قال أفلاطون إن الشعب نفسه هو السفسطائي الأكبر. والمسألة الأساسية التي يتردد صداها باطراد في تعاليمه الخلقية هي إيمانه بأن الطبيعة البشرية في حرب دائمة مع نفسها، وأن هناك طرازاً أدنى من الرجال يتعين على الطراز الأعلى أن يحمي نفسه منه بأي ثمن، وهذا هو الذي جعل من أفلاطون رجلاً يكاد يكون مسيحياً في نظر آباء الكنيسة، وهكذا ذهب إلى غير رجعة الإيمان بفكرة «التغير السعيد» التي أشاد بها بركليس بصورة رائعة في خطبته الجنائزية. فإن تلك الثقة السعيدة التي خلقت تلقائياً وبنجاح، جيلاً بأسره انقضت وترك

مكانها الشك والتوجُّس في جيل جديد أكثر توتُّراً، ومع ذلك فقد ظل أفلاطون على أمل في إمكان استعادة المجتمع لطمأنينة النفس التي سعد بها من قبل، على أن تكون هذه الاستعادة عن طريق دراسة الإنسان لنفسه، وأخذها إياها بالنظام الصارم. وكذلك يمكن القول بأن «الجمهورية» كانت في الأصل دراسة نقدية لدولة المدينة، كما كانت بالفعل، ويكل ما رآه أفلاطون فيها من عيوب ملموسة، ولو أنه - لأسباب خاصة - تغيَّر أن يعرض نظريته في صورة مدينة مثالية. وكان يستهدف من ذلك الكشف عن مبادئ الطبيعة الخالدة التي حاولت المدن السياسية حينذاك أن تتحدَّها.

ومن أهم العيوب الرئيسية التي هاجمها أفلاطون، جهل رجال السياسة وعدم كفايتهم، وهو الأمر الذي اعتبره نكبة لحكومات الديمقراطية. فالصُّناع عليهم أن يعرفوا مهنتهم، أمَّا السياسيون فلا يعرفون شيئاً على الإطلاق، إلا أن يكون ذلك فن الإسفاف في إرضاء شهوات الحيوان الأكبر^(٤) (The Great Beast)، ولقد كان الجيل الذي كتب فيه «الجمهورية» بعد كارثة الحرب البيلوبونيسية زماناً أعجب فيه الأثينيون إسبرطة ونظامها - ولقد بلغ إعجاب زينوفون (Xenophon) في ذلك حداً أبعد مما ذهب إليه أفلاطون، فما كان لهذا الأخير أن يعجب بملء قلبه بنظام التعليم العسكري البحت الذي عرفته إسبرطة، أيًا كان إعجابه بما يخيم على هذا التعليم من تقديس للواجب، على أنه من الملحوظ أن أفلاطون كان أشدَّ نقداً لإسبرطة في أخريات حياته. عندما كتب «القوانين» منه عندما كتب «الجمهورية». وأكثر من ذلك أن فكرة اختيار الكفايات وتدريبها مهنيًا كانت في عهد أفلاطون قد بدأت تساور الإغريق. وقبل افتتاح أفلاطون للأكاديمية بسنوات معدودة أدهش العالم جندي محترف يدعى إفيكراتس (Iphicrates) بما أثبتته من أن قلة من الجنود ذوي الأسلحة الخفيفة مدربة تدريباً مهنيًا، قادرة على الصمود أمام فرقة مشاة إسبرطة ذات الأسلحة الثقيلة. ويمكن القول بأن احتراف الخطابة قد بدأ في نفس الوقت الذي بدأت فيه مدرسة إيزوقراط (Iso-crates)، وعلى ذلك لم يكن أفلاطون إلا مجرد شارح لفكرة ترعرعت من قبله، ولكنه رأى بحق أن الأمر في مجموعة أوسع من مجرد تدريب الجنود أو الخطباء،

بل وأوسع من فكرة التدريب ذاتها، فمن وراء هذا التدريب نجد الحاجة إلى معرفة ما يجب تعليمه وما يجب أن ندرب الناس عليه، فلا يمكن التسليم بأن هناك من توجد عنده من قبل المعرفة التي يراد تلقينها، فالحاجة ماسة جداً إلى المزيد من المعرفة أكثر منها إلى أى شيء آخر. ولعل الأمر المميز حقيقة لأفلاطون هو الجمع بين التدريب والبحث، أو بمعنى آخر بين مستوى حرفي من المهارة وبين مستوى علمي من المعرفة، وفي هذا تتمثل أصالة ما جاء في «الجمهورية» عن فكرته في التعليم العالي، ويغلب على الظن أنه قد أراد بإنشاء الأكاديمية تحقيق ذلك الهدف.

ومن الأخطاء الخاصة بنظم الحكم الديمقراطي عدم الكفاية، ولكن أفلاطون رأى إلى جانب ذلك عيباً آخر ساد جميع نظم الحكم على السواء، وهو القسوة المتطرفة والأنانية المسرفة اللتان يتميز بهما الصراع الحزبي، مما يخشى معه في أى وقت أن يؤدي بكل فئة إلى إعلاء مصلحتها الخاصة على مصلحة الدولة نفسها. فالانسجام في الحياة السياسية - وهو الموازنة بين المصلحة العامة والمصالح الخاصة - مما فآخر بكليس بتحقيقه في حياة أثينا، هذا الانسجام، كما رأى أفلاطون بحق، لا يكاد يعدو مجرد مثل من المثل العليا، فإن الولاء للمدينة كان في أحسن صوره فضيلة لم ترسخ في النفوس، على حين كانت الفضيلة السياسية في حكم التقاليد الجارية أقرب إلى أن تكون ولاء لنوع ما من حكومات الطبقات. فكان الأرستقراطي وفيّاً لصورة الدستور الأوليجاركي، في حين كان الرجل العامي وفيّاً للدستور الديمقراطي، وكان كل من هذين الطرازين من الناس أقرب في المشاركة إلى من يماثلون مكانه في الدول الأخرى إلى الطبقات الأخرى في داخل دولته نفسها. وإن في سياسة الإغريق كثيراً من الأمثلة على ذلك، مما يُعدّ وفقاً لمعايير السياسة الحديثة خيانة وطنية، ولعل خير ما نعرفه من الأمثلة على ذلك، وإن لم يكن أسوأها، ما رواه التاريخ عن ألقبيادس الذي لم يتردد في التآمر مع كل من إسبرطة وفارس ضد دولته أثينا، لكي يستعيد لنفسه ولحزبه نفوذهما السياسي. وكانت إسبرطة إبان قوتها، الحكومة الأرستقراطية التي تتطلع إليها الأحزاب الأرستقراطية في كل المدن

وتطمع في عونها، على حين كانت أثينا محط آمال الطبقات الشعبية في مختلف تلك المدن.

وكان روح الانقسام أو الأنانية الحزبية السبب الرئيسي في عدم الاستقرار النسبي في نظام المدينة السياسية. وقد عزا أفلاطون ذلك إلى تضارب المصالح الاقتصادية بين الملاك والمعدمين، وكان الأليجاركيون يمتنون بحماية ملكيتهم وتحصيل ديونهم أيًا كان العيب الناجم عن ذلك بالنسبة للفقراء، في حين كانت تستهوى الديمقراطيين فكرة مساعدة المواطن غير المتعطّل عن العمل أو العاجز، على حساب الخزانة العامة، من الأموال التي تجبى من الموسرين. ولذلك قال أفلاطون بحق إنه قد وجدت مدينتان في مدينة، حتى في أصغر المدن: مدينة الأغنياء ومدينة الفقراء، وهما في صراع دائم أبدي. ويرى أفلاطون أن هذه الحالة قد بلغت من الخطورة حدًا لا علاج له إلا بإدخال تغييرات أساسية على نظام الملكية الفردية. وقد كان من رأيه أن العلاج الحاسم الذي يستأصل تلك المشكلة من جذورها لا يتحقق إلا بإلغاء الملكية الفردية إلغاء تامًا، أو على الأقل يجب أن تُزال الفروق الشاسعة بين الغنى والفقر، وأن يكون تعليم المواطنين موجّهًا نحو تقديم الصالح العام على أي اعتبار آخر، ولا يقل هذا في أهميته عن تنقيف الحكام. ثم إن قصور الكفاية وانتشار روح التحزب والانقسام هما العيبان الأساسيان في الحياة السياسية اللذان وقفا عقبة كأداة في سبيل كل إصلاح لنظام الحكم في دولة المدينة الإغريقية.

الدولة كمثال

ليست الناحية النظرية أو العلمية في مذهب أفلاطون أقل أهمية بالنسبة له من الناحية النقدية. فهناك خير بالنسبة للأفراد وبالنسبة إلى الدول. وإدراك هذا الخير ومعرفة ماهيته ووسائل التمتع به إنما يرجع إلى المعرفة. والحق أن للناس آراء متغايرة في ذلك. ولديهم انطباعات جد مختلفة عن كيفية تحقيق ذلك الخير، ولكن ليس من بين هذه الآراء وإن تجاوزت الحصر ما يمكن تخيُّره إلا القليل، فمعرفةنا للخير، إن أمكن الوصول إليها، ستكون شيئًا مختلفًا كل

الاختلاف، إذ يتعيّن أولاً وقبل كل شيء أن تتوافر ضمانات عقلية تكفل تحقيق هذه المعرفة، وأن تستند هذه الضمانات إلى ملكات عقلية غير تلك التي تصدر عنها آراء الناس. ويتعيّن ثانياً أن تكون هذه المعرفة واحدة وغير متغيرة، فلا تكون شيئاً في أثينا وشيئاً آخر في إسبرطة، بل تكون المعرفة هي ذاتها في كل زمان وكل مكان. وبالاختصار يتحتم أن تعتمد هذه المعرفة على الطبيعة لا على تيارات العادات والتقاليد المتقلبة، ففي الإنسان كما في غيره من أجزاء هذا العالم عنصر دائم هو «الطبيعة» المتميزة عن أي مظهر خارجي تتخذه؛ والكشف عن الطبيعة، والاهتداء إلى كنهها، هو فيحصل التفرقة بين العلم والظن. وعندما يقول أفلاطون إن الفيلسوف هو مَنْ يعرف الخير، فليس ذلك من قبيل التفاخر بمعرفة كل شيء، بل هو مجرد تأكيد بوجود مستوى موضوعي يُقاس عليه، وإن المعرفة أفضل من الظن، والقياس بين المعرفة المهنية والمعرفة العلمية لا يغرب عن ذهن أفلاطون فلزام على السياسي أن يعرف خير الدولة كما يعرف الطبيب شؤون الصحة. كما يتعيّن على السياسي أن يفهم العلل التي تعمل على الفساد أو على الحفظ. والمعرفة وحدها هي التي تميّز بين السياسي الحق والزائف، كما تميّز بين الطبيب والدجال.

وعندما كتب أفلاطون «الجمهورية» حداً به ذلك العزم على السير على المنهج العلمي. إلى أن تكون نظريته صورة لدولة مثالية، لا أن يقتصر على وصف دولة قائمة بالفعل. وعلى الرغم مما قد يبدو في ذلك من التناقض، فمن المقطوع به أن أفلاطون في الجمهورية يصوّر المدينة الفاضلة (Utopia) لا على أنها قصة يهفو إليها الخيال كما فعل دانتج (Dunning)، بل لأنه أراد بهذا التصوير أن يكون بداية حملة علمية على «مثال الخير»، فكان على السياسي أن يعرف ما الخير، وأن يتبين بالتالي ما يلزم لخلق دولة صالحة، فيعرف تبعاً لذلك ما يتطلبه إيجاد تلك الدولة الصالحة. كما يجب عليه أن يعرف ماهية الدولة، لا في أشكالها العارضة، بل كما هي في صميمها أو جوهرها. وبصفة عامة فإن حق الفيلسوف في أن يحكم إنما يمكن تسويغه فقط إذا اتضح أن طبيعة الدولة تتضمن ذلك. فدولة أفلاطون إذن يجب أن تكون «الدولة بالذات» أي الدولة المثالية أو

النموذجية لجميع الدول^(٥). ولم يكن مجرد وصف نظم الدول القائمة فعلاً مما يحقق غرضه، ولا الاختصار على مجرد مناقشات نفعية كما يسوغ حق الفيلسوف في الحكم، فموضوع الكتاب في الواقع هو الطبيعة العامة للدولة كنوع أو نموذج مُعَيَّن للحكم، أما كون الدول القائمة آنذاك تعيش فعلاً على هذا النحو أو لا، فمسألة ثانوية. وهذا النهج هو السبب في أن أفلاطون سما بأسلوب معالجة المسائل العلمية، مما قد يضيق به القارئ الحديث. ومن السهل المغالاة في تقدير مدى بعد أفلاطون عن الظروف الواقعة، ولكن حسب فهم أفلاطون للمشكلة فإن موضوع ما إذا كانت الدولة المثالية ممكنة التحقيق فعلاً أو لا، كان خارجاً عن نطاق البحث. فقد كان يحاول إظهار ما يجب أن تكون عليه الدولة من حيث المبدأ، فإن جاء الواقع على خلاف هذا المبدأ فتباً لهذا الواقع، أو بعبارة أخرى كان أفلاطون يفترض أن الخير هو ما كان خيراً في ذاته وله وجود خارجي، إما أن يحبه الناس أو أن يعملوا على الاقتناع بالحاجة إليه، فهذه مسألة أخرى. ولا ريب في أن الفضيلة إذا كانت هي المعرفة؛ فإنه يمكن افتراض أن الناس يطلبون الخير حين يعلمون ماهيته، ولكن الخير لا يصبح أعظم شأنًا بسبب ذلك.

ويزيد فهمنا لطريقة أفلاطون في هذا الصدد إذا أدركنا أن فكرته فيما يمكن أن يكون علماً مقبولاً للشئون السياسية قد بنيت على منهج البحث في الهندسة. وقد كانت العلاقة وثيقة جداً بين فلسفته وبين علم الرياضة لدى الإغريق. ويرجع ذلك إلى سببين، هما: تأثره بالفيثاغوريين (Pythagoreans)، والتحاق اثنين بمعهد من أعظم علماء الرياضة والفلك في عصره. ومن المأثور أنه كان يرفض أن يقبل في الأكاديمية طلبة لم يدرسوا الهندسة من قبل. وفوق ذلك فإن أفلاطون نفسه قد طرح أمام طلبته مسألة رد حركات الكواكب المنحرفة في الظاهر إلى أشكال هندسية، وفي ظل هذا التوجيه حل هذه المعضلة يودكسس الكييدي^(٦) (Eudoxus of Cnidos) فتحققت بذلك أول نظرية علمية في النظام الفلكي، وكانت كذلك أول اقتراب من التفسير الرياضي للظواهر الطبيعية. والاختصار فإن منهج التفسير العلمي الدقيق الذي ظهر عند الإغريق أول الأمر

فى علمى الهندسة والفلك؛ الذى عاد للظهور فى القرن السابع عشر فى علم
الفلك وعلوم الطبيعة، يعتبر تراثاً منحدرًا عن التفكير الأفلاطونى الرائع. وقد
كان بزوغ هذا المنهج على وجه التحديد فى ذلك العصر الذى شهد تأسيس
الأكاديمية وتأليف «الجمهورية».

وعلى ذلك لا يستغرب بتاتاً أن يتصور أفلاطون أن تقدم الإدراك العقلى لكنه
الحياة الطيبة إنما ينحو نفس هذا المنحى الرياضى، فقد تصور بوضوح بأن دقة
العلوم المضبوطة إنما تعتمد على الإحاطة بالمثل وتفهمها. فلا وجود للهندسة
إلا حين يقنع المرء بالتفكير فى الأشكال المثالية، مع إغفال الاستطرادات
والتعقيدات التى تظهر فى مختلف تطبيقات المثال الواحد، وكل ما يمكن أن
يتطلبه التجريب - فى علم الفلك مثلاً - أن تحافظ النماذج المستعملة على
المظاهر، أو بإيجاز أن تكون النتائج التى ينتهى إليها الفلكى متفقة مع ما يبدو
حاصلاً فى عالم السماء.

ومن الواضح أن النماذج التى يستعملها الفلكى، من دوائر ومثلثات صادقة، إنما
تنبئ عما هو حاصل فعلاً^(٧). فعلى نفس هذه الوتيرة لا تهدف «الجمهورية» إلى
وصف الدول، بل إلى البحث عما هو جوهرى أو نموذجى^(٨) فيها، أى بيان المبادئ
الاجتماعية العامة التى يقوم عليها كل مجتمع يستهدف تحقيق حياة فاضلة. وهذا
النحو من التفكير يشبه فى جوهره ذلك الذى حدا بهربرت سبنسر (Herbert Spen-
cer) إلى استنباط «أخلاق مطلقة»، وهو مستوى الفرد المثالى فى مجتمع كامل
التطور، وتكون تلك الأخلاق معياراً مثاليًا يرجع إليه فى الدراسات الاجتماعية
الوصفية^(٩). وقد يشك فى فائدة، بل وفى إمكان، تحقيق مثل هذا الهدف على النحو
الذى تصوّره أفلاطون أو سبنسر، ولكن من الخطأ الجسيم الظن بأن أفلاطون قصد
إلى هجر خياله ليرتمى فى أحضان الوهم.

تبادل الحاجات وتقسيم العمل

إن مذهب أفلاطون القائل بوجوب أن يكون السياسى عالمًا يعرف مثال
الخير، قد فتح له بابًا يشرف منه على نقد دولة المدينة السياسية، كما أمده

يمتدح سار عليه وأفضى به إلى الدولة المثالية، وانتقل من هذا الباب مباشرة إلى تحليل الدولة النموذجية. وهنا مرة أخرى وجد أن في وسعه أن يتابع السير على قاعدة التخصص، فمقارنته المستمرة بين السياسى وغيره من مهرة الصنّاع والعُمّال أو المشتغلين بشتى الحرف، مقارنات تقوم على الحق أكثر منها على التمثيل. وسبب ذلك أن الجماعات قد ظهرت قبل كل شىء نتيجة للحاجات البشرية التى لا يمكن إشباعها إلا حين يكمل الناس بعضهم بعضاً. فللناس حاجات كثيرة، ولا يوجد من يستطيع العيش على أساس الاكتفاء الذاتى، ومن ثم كان لزاماً أن ينشد كل من الآخر العون والمبادلة، وأبسط الأمثلة على ذلك بالطبع هو إنتاج الطعام وتبادلّه وسائر أسباب العيش المادية، على أن هذا القول يمتد أيضاً إلى أبعد بكثير من الحاجات الاقتصادية فى المجتمع. فالتبادل فى نظر أفلاطون مجال لعمل تحليل عام لكل صور اتصال الناس فى المجتمع. فحيثما توجد جماعة فهناك حتماً نوع من إشباع الحاجات، ومن تبادل الخدمات لتحقيق هذه الغاية.

ويُعد هذا التحليل الذى أدخله أفلاطون ببساطة وإحكام فى نظريته عن الدولة المثالية من أعمق ما حوته فلسفته الاجتماعية من كشف، فقد ألقى بذلك ضوءاً على ناحية من نواحي الجماعة البالغة الأهمية بالنسبة لأية نظرية اجتماعية، كما أوضح هذا التحليل وجهة نظر لم تُفارق النظرية الاجتماعية للمدينة السياسية مطلقاً بعد ذلك، ومجمل القول أنه يجب تصوّر الجماعة كنظام للخدمات يقوم فيه كل عضو بقدر من الأخذ والعطاء، واختصاص الدولة فى هذا التبادل وما تعمل على تنظيمه فى الجماعة هو إيجاد أوفق الطرق لإشباع الحاجات، والتناسق فى تبادل الخدمات. والأفراد فى مثل هذا النظام إنما ينفذون الأعمال المطلوبة، وتتوقف أهميتهم الاجتماعية على قيمة العمل الذى يؤدونه، فكل ما يمتلكه الفرد إذن هو أولاً وقبل كل شىء مركز أو وضع هو مندوب للعمل فيه، والحرية التى تكفلها الدولة له ليس من أغراضها أن تمتعه بإرادة حرة بقدر ما تستهدف تمكينه من أداء الخدمات المطلوبة منه.

وتختلف هذه النظرية عن تلك التي تصوّر العلاقات الاجتماعية في صورة عقد أو اتفاق، وتقتصر وظيفة الدولة بالتالي وبصفة أولية على كفالة حرية الاختيار. وقد وجدت نظرية من هذا النوع الأخير، كما ذكرنا في الفصل السابق فيما نقلناه عن أنطيفون (Antiphon) السفسطائي، وفي ملاحظات جلوكن (Glaucon) عن العدالة في الكتاب الثاني من «الجمهورية». على أن أفلاطون قد رفض هذه النظرية، لأن التعاقد باعتماده على الإرادة وحدها لا يستطيع أن يثبت أن العدالة هي في ذاتها فضيلة. فالمنظمات الاجتماعية يمكن استنادها إلى الطبيعة أكثر من استنادها إلى العرف، وذلك فقط إذا أمكن إثبات أن لما يفعله الفرد مغزى أبعد من مجرد العمل الذي يريد أن يفعله، وقد دلّ على مدى ما لهذه الحجة من إقناع، أن أرسطو قد سلم بها تمامًا رغم أنه لم يتأثر تأثرًا كبيرًا بآراء أفلاطون عن المدينة المثالية. فتحليل الجماعة في الصفحات الأولى من كتاب السياسة كان مجرد صورة جديدة لحجة أفلاطون القائلة بأن المجتمع يقوم على الحاجات المتبادلة.

على أن تبادل الخدمات يتضمن مبدأ آخر لا يقل في أهميته عن المبدأ السابق، وهو مبدأ تقسيم العمل والتخصص في القيام بالمهام. ذلك لأن الحاجات إذا ما أشبعت بطريق التبادل، فإن كل فرد لا بد أن يتوافر لديه فائض من الحاجات التي يؤديها، وأن يتحقق لديه نقص كذلك في الحاجات التي يأخذها. ومن هذا تبدو ضرورة قيام نوع من التخصص، فينتج الفلاح من الأغذية أكثر من حاجته، على حين ينتج صانع الأحذية عددًا منها يزيد على ما يلبسه. ومن هنا يكون من صالح كل منهما أن ينتج للآخر، ليكون كلاهما أوفر طعامًا وأحسن كساء، وذلك بفضل عملهما معًا بدلًا من أن يوزع كل منهما جهده لعمل كل ما يحتاج إليه من أشياء. وتقوم هذه الأفكار، في نظر أفلاطون، على حقيقتين أساسيتين في النفس البشرية: أولاهما أن الناس يختلفون في المواهب، ومن ثم يؤدون بعض الأعمال أحسن من غيرهم، والحقيقة الثانية أن المهارة تكتسب فقط عندما يكرس الناس أنفسهم مقبلين على أداء العمل الذي يتفق مع استعدادهم الطبيعي، وفي ذلك يقول: «يجب أن نخلص من ذلك أن

جميع الأشياء يزداد إنتاجها وفرة ويسرًا وجودة إذا ما تولى الفرد أداء الشيء الذى جعلته الطبيعة صالحًا له، وكان هذا الأداء فى الوقت المناسب ودون مزاوله شئ آخر من الأعمال^(١٠). وعلى هذا النحو من الإيجاز والتعمق البالغ فى تحليل الجماعة والطبيعة البشرية اعتمد أفلاطون فى معالجته سائر الأسس التى تقوم عليها الدولة.

ومن هذا يتبين أن فكرة الفيلسوف الحاكم ليست بدعة، وأن طلبه الحكم إنما يسوغه نفس المبدأ السائد فى مختلف الجماعات. فمحو التخصص كلية يمحو معه كل تبادل اجتماعي، ولو انعدمت فوارق المواهب الطبيعية فرضًا لانعدم أساس التخصص، وإذا انعدمت كل مرانة تكمل الموهبة الطبيعية وتدفع بها إلى المهارة، فلن يكون للتخصص معنى بعد ذلك. هذه إذن هى القوى الكامنة فى الطبيعة البشرية، والتى يجب أن تعتمد عليها كل من الجماعة والدولة، فليست المسألة إذن فى استخدام هذه القوى بل فى حُسن استخدامها. فهل يقسم الناس وفقًا لمواهبهم الحقيقية؟ وهل يُتاح لهذه المواهب من المرانة الحكيمة المناسبة ما يبلغ بها أكمل صورها؟ وهل تكون هذه الحاجات التى لا يتفك الإنسان يعمل على إشباعها بالتعاون مع غيره هى أسمى وأوفق حاجاته، أو هى مجرد نوازع تصدر عن أكثر طبائعه انحطاطًا وأشدّها طلبًا للترف؟ ولا يمكن الإجابة عن هذه الأسئلة إلا فى ضوء ما يسميه أفلاطون ضمناً «معرفة الخير». فإذا أنت عرفت الخير استطعت الإجابة عن هذه الأسئلة، وهذه هى الوظيفة الخاصة بالفيلسوف. فتوافر المعرفة لديه هو فى الوقت نفسه حقه وواجبه فى أن يحكم.

الطبقات والأنفس

يتضح لنا بعد إيمان النظر أن هذه الحجة تفترض افتراضًا هامًا لم يذكره أفلاطون صراحة، وهو أن القوى الفردية من شأنها - إذا ترعرعت بالتعليم الصحيح فى تنظيمها وحُسن ضبطها - أن تخلق جماعة اجتماعية متجانسة، فقد كانت آفة الدول القائمة هى خطأ نظم تعليمها، أو على أية حال إذا كانت ثمة

حاجة إلى تنشئة أصلح - كما آمن أفلاطون - فإن تحسين الجهود المبذولة كفيل بتحقيق هذا الغرض. وبعبارة أخرى يسلم أفلاطون بأنه ليس في تنشئة النفس البشرية تنشئة حسنة ما يتجافى أو يتعارض اجتماعياً مع التناسق الواجب أن يسود الجماعة البشرية، لمجرد أن القوى الفردية تكون بذلك قد تطوّرت إلى الحد الأقصى والأكمل، وهذا الافتراض الذى أسس أفلاطون عليه رأيه ليس صحيحاً على الإطلاق، بل إن الكثيرين من المفكرين من عهد أفلاطون قد ناقشوا هذا الرأى حتى ذهب بعضهم إلى حد القول بعكس ذلك، وأن التدريب الاجتماعى لا يعدو أن يكون تحكماً في حرية الفرد في التعبير عن نفسه. على أن أفلاطون لم يدخل هذا الاحتمال في حسابه. ومع أنه لم يذكر الافتراض السابق الإشارة إليه صراحة، فإنه قد استند إليه في الجمهورية^(١١) دون أن يقسّمه، مما يدعو إلى الحيرة. وهذه هي النقطة التي افترض عندها أن الدولة ليست بالنسبة إلى الفرد إلا «كتائفاً كبيراً»، والتي يتحوّل عندها بالتالى موضوع العدالة من البحث عنها فضيلة فردية إلى البحث عنها صفة للدولة. وتخفى على أفلاطون الصعوبة في هذا التحوّل، الذى يبدو للقارئ العصري أمراً مفتعلاً، بما افترضه من وجود تناسق كامن يربط الطبيعة البشرية بالمجتمع، ويربط المجتمع بالطبيعة البشرية، وهو يُفسّر هذا التناسق بأنه ضرب من التوازي. فلكل من الفرد والدولة أصل واحد مشترك يحول دون أن يكون الخير في أحدهما مخالفاً خلافاً أساسياً للخير في الجانب الثانى.

ويجب التسليم بأن لهذا الافتراض الفضل الكبير في أروع ما جاء عن مثال الخير في المدينة وفي عرض أفلاطون له، وهو هذا الافتراض الذى يُفسّر السبب في أنه لا توجد، في نظر أفلاطون، هوة سحيقة تفصل الميول الطبيعية عن الواجب، أو تفصل مصالح الأفراد عن مصالح المجتمع الذى ينتمون إليه. وأنه عندما يظهر تعارض بين هذه وتلك - ولم تكتب «الجمهورية» في الحقيقة إلا لظهور هذا التعارض فعلاً - فإن المشكلة تصبح مسألة نمو وتوافق، لا مسألة تحكم وقوة. فالفرد غير الاجتماعى إنما يفتقر إلى فهم أحسن لطبيعته الخاصة، وإلى تحسين أوفى لقواه، بحيث تتطوّر وفقاً لهذه المعرفة. فالنزاع الداخلى الذى

يثور في نفسه ليس صراعاً تستعصى تهديته بين ما يريد أن يفعله وما يجمل به أن يفعله، وذلك لأن التعبير الكامل لقواء الطبيعية إنما يجمع في النهاية بين ما يريده حقيقة، وما هو مؤهل لنيله فعلاً. ومن ناحية أخرى فإن كل ما يحتاج إليه المجتمع غير المتجانس، هو أن تُتاح فيه للمواطنين فرص النمو الكامل اللازم لتحقيق احتياجاتهم. فمشكلة الدولة الفاضلة، ومشكلة الرجل الفاضل، ليستا إلا وجهين لموضوع واحد، والإجابة عن إحداهما يجب أن تكون في آن واحد إجابة عن الأخرى، وينبغي أن تكون الأخلاق خاصة وعامة في نفس الوقت، ولو لم يكن الأمر كذلك، فإن حل مشكلتها يرجع إلى تقويم الدولة وتحسين مستوى الفرد حتى يتحقق بينهما التناسق المستطاع، وإنه لمما يشك فيه كثيرًا أن نجد فيما قيل حتى اليوم مثلاً أعلى في الأخلاق أفضل من ذلك القول.

وفي الوقت نفسه فإن محاولة أفلاطون الاعتماد على تحليل واحد يُفسر به الدولة والفرد معاً، أتاحت له التوصل إلى نظرية أبسط من أن تُحل مشكلته. فتحليل الدولة قد كشف عن وجود ثلاث وظائف ضرورية لا بد من تأديتها، فلا مندوحة من إشباع الحاجات الطبيعية، ومن حماية الدولة، وحكمها. ويقتضى مبدأ التخصص أن تتميز الخدمات الجوهرية مما يستتبع ظهور ثلاث طبقات تشمل العمال الذين ينتجون، والحراس الذين ينقسمون بدورهم انقسامًا غير حاسم إلى جنود وحكام، أو إن كان الحاكم فردًا فهو الملك الفيلسوف، وبما أن أساس تقسيم الوظائف هو اختلاف الاستعدادات، فإن الطبقات الثلاث تركز على وجود ثلاثة أنواع من الناس: أولئك الذين أهلتهم الطبيعة للعمل لا للحكم، وأولئك الذين يصلحون للحكم بشرط أن يكونوا تحت رقابة غيرهم وتوجيههم، وأخيرًا أولئك الذين يصلحون لأسمى أعباء الحكم، كالقصل النهائي في رسم الوسائل وتحديد الأهداف، وهذه الملكات الثلاث تتضمن من الناحية النفسية ثلاث قوى حيوية أو «أنفس»: أولها تلك التي تشمل الملكات الشهوانية أو الغذاذية، والتي افترض أفلاطون أن مقرها بالجسم فيما تحت الحجاب الحاجز، والثانية هي النفس المنفذة أو «الغضبية» ومقرها الصدر، والثالثة النفس العاقلة أو المفكرة ومقرها الرأس.

وطبيعي أن يكون لكل نفس من هذه الأنفس الثلاث كمالها الخاص أو فضيلتها، وقد طبق أفلاطون هذا الرأي إلى حد ما - فالحكمة لديه كمال النفس العاقلة، والشجاعة كمال النفس الغضبية (العاملة)، ولكنه تردد في القول بأن الاعتماد مقصور على النفس الغاذية. والعدالة هي الوسط الملائم الذي يصل بين الوظائف الثلاث، سواء أكان ذلك في طبقات الدولة أم في ملكات الفرد.

ولعل من الخطأ أن يُغالي المرء في التتويه بنظرية «الأنفس الثلاث» هذه، فإن أفلاطون - فيما يبدو - لم يحاول قط بصورة جدية أن يتوسع فيها، بل إنه في أغلب الأحوال لم يستند إليها في مناقشاته السيكلوجية. وفضلاً عن ذلك فإنه ليس صحيحاً أن هذه الطبقات الثلاث قد فصلت في كتاب «الجمهورية»، ذلك الفصل الدقيق الذي توحى به النظرية. وليس هذا التقسيم إلى فئات ثلاث من قبيل النظام الطبقي المعروف؛ إذ إن الانتساب إلى هذه الفئات أو الطبقات التي ذكرناها ليس وراثياً، بل على العكس نجد المثل الأعلى المنشود هو إيجاد جماعة يتاح لكل طفل يولد فيها الانتماء بأرفع أنواع التدريب الذي يتلاءم مع الطبيعة، ويرتقى فيها كل فرد إلى أعلى مراكز الدولة التي تؤهله أعماله لشغلها بجدارة. (والمقصود هنا بأعماله استعداداته مضافاً إليها التعليم والتجربة). وقد بدا أفلاطون في «الجمهورية» جد متحرر من التعصب الطبقي، وأكثر تحرراً من أرسطو مثلاً، وهو فيها أكثر تحرراً كذلك منه في تصويره للدولة التالية في الأفضلية في «القوانين». ولكن الحقيقة الثابتة مع كل الاعتبارات المتقدمة هي أن هذا التوازي بين القوى العقلية والطبقات الاجتماعية قيد أفلاطون ومنعه من أن يعالج في «الجمهورية» تعقد المشاكل السياسية التي كان يناقشها. وقد دفعته النظرية المذكورة إلى القول بأن كل ما في الدولة من ذكاء قد تجمّع وتركّز في الحكام، وذلك بالرغم من أن إشارات المتكررة بمهارة الصنّاع من حيث كفايتهم السياسية لا عمل لهم إلا الطاعة، وهذا لا يكاد يختلف عن القول بأنهم معدومو الكفاية السياسية. والمركز الذي عهد إليهم به لا سبيل إلى تقويمه ولو بالتعليم، إذ يلوح أنهم لا يحتاجون إلى تعليم لمزاولة النشاط السياسي، أو للمشاركة في مظاهر الحكم الذاتي للجماعة. فهم في هذا النطاق من حياة الدولة مجرد نظارة أو متفرجين.

وكثيراً ما عزيت هذه النتيجة، كما فعل إدوارد زيللر^(١٢) إلى ضالة شأن أرباب الصناعات والحرف اليدوية، إذا ما قورنوا بأرباب المهن الفكرية. ولكن الحق أن أفلاطون قد أبدى من الإعجاب الصادق بالمهارة في الصناعة اليدوية أكثر مما فعل أرسطو، ونجد تفسير ذلك في افتراض أن الحكومة الصالحة ليست إلا مسألة معرفة؛ وأن المعرفة دائماً في حوزة طبقة من الخبراء، شأنها في ذلك شأن مهنة الطب. وفي رأى أفلاطون أن علاقة معظم الناس بحكامهم تشبه على الدوام علاقة المريض بطبيبه. ولقد تساءل أرسطو^(١٣) عما إذا لم تكن هناك حالات يكون فيها الاهتداء بالمرانة والتجربة أفضل منه بمعارف الخبراء، فالشخص الذى يزعم أن يسكن بيتاً ما لا يحتاج مثلاً إلى بناء يفيد به بأن هذا البيت مريح أم لا. على أن آراء أفلاطون عن المعرفة عندما كتب «الجمهورية» لم تترك إلا أهمية ضئيلة للمرانة أو الخبرة. ونتج عن ذلك أنه أخفق في تفهم ناحية من أهم النواحي السياسية لنظام «دولة المدينة» التى رمى إلى تحسين حياتها المدنية. ولقد ساء ظنه بمبدأ التغيير السعيد إلى حد جعله يندفع إلى نهاية الاتجاه المقابل، فلم ير للصناع أية مواهب للخدمة العامة فيما عدا مهتهم. فقد انتضى عهد حرية الأخذ والعطاء التى عرفتها اجتماعات ندوة المدينة ومجلسها كما سلف القول. وهذه الناحية من الشخصية الإنسانية التى قدرها الديمقراطيون الأثينيون أكثر من أى شئ آخر، يجب أن تمحى من عامة الجماهير، فتعيش هذه الجماهير - فيما يتعلق بأوجه النشاط الأعلى للحياة - تحت وصاية أحكم الرجال.

العدالة

تبلغ نظرية الدولة ذروتها في «الجمهورية» عند تصوير فكرة العدالة. فالعدالة هى الوشيعة التى توطد الروابط فى المجتمع، وهى اتحاد يؤلف بين الأفراد بحيث يجد فيه كل واحد منهم الدور الذى يقوم به فى الحياة وفقاً لاستعداداته الطبيعية ولدريته ومرانته. والعدالة فضيلة عامة وخاصة، لأنها هى التى تحفظ الخير الأسمى للدولة ولأعضائها على السواء. فليس أحسن للرجل من أن يكون

له عمل، وأن يكون صالحاً لأداء هذا العمل. كما أنه ليس أحسن للآخرين والمجتمع كله من أن يشغل كل واحد المركز الذى هو مؤهل له. وفى ذلك يقول باركر^(١٤).

«وعلى ذلك يمكن تعريف العدالة الاجتماعية بأنها مبدأ لمجتمع يتألف من صنوف مختلفة من الناس اندمجوا معاً بدافع حاجة كل منهم إلى الآخر؛ وامتزاجهم فى مجتمع واحد، وانصراف كل منهم إلى وظيفته، مما ينشأ عنه مجموع يبلغ حد الكمال، إذ جاء ثمرة جماع العقل الإنسانى وصداه».

هذا هو قول أفلاطون فى تعريف العدالة تعريفاً أولياً أنها «إعطاء كل فرد ماله» ذلك أن ما «له» أو ما للفرد، هو أن يعمل بحسب حالته الكائنة بالفعل فى ضوء مؤهلاته وممرانه، على حين أن ما «عليه» هو أن يؤدى بأمانة الأعمال التى يتطلبها المركز الذى يشغله.

مثل هذا التعريف للعدالة يلتفت نظير القارئ العصري بما أغفله وبما تضمنته على السواء. فهو ليس تعريفاً قانونياً للعدالة بأى معنى، فقد جاء خلواً مما يتضمنه اللفظ اللاتينى (Ius)، أو اللفظ الإنجليزى (Right) من معنى القدرة على مباشرة تصرفات إرادية فى ظل حماية القانون وبتأييد سلطة الدولة، وبانتفاء هذه الفكرة لا تعنى العدالة لدى أفلاطون، إلا من بعيد، المحافظة على السلام العام والنظام، وليس للنظام العام الخارجى على الأقل إلا نصيب ضئيل فى التجانس الذى يكون الدولة، فما توفره الدولة لرعاياها ليس الحرية والحماية كمقومات للحياة، بل تهيئة فرص التبادل الاجتماعى التى تحقق ضرورات ومقتضيات الحياة المتحضرة. حقاً إن فى مثل هذه الحياة الاجتماعية حقوقاً كما أن فيها واجبات، ولكن يتعدى القول بأن هذه الحقوق والواجبات تخص الأفراد بأى معنى خاص. فهى حقوق وواجبات أكثر اتصالاً بالخدمات أو الوظائف التى يمارسها الأفراد. فالتحليل إذن يجرى على أساس أن الدولة قد نشأت وليدة الحاجات المتبادلة، ويستعمل بالتالى عبارة «خدمات» لا عبارة «سلطات» والحاكم نفسه ليس استثناء من القاعدة، لأنه قد اختص بالوظيفة التى أهله لها حكمته. ففكرة السلطة أو القوة صاحبة السيادة - كما وصف الرومان

حكامهم - لم يكن لها نصيب في نظرية أفلاطون السياسية، بل ولا في فكر أي فيلسوف إغريقى.

بهذا يكمل العرض العام لنظرية أفلاطون عن الدولة، وقد بدأت بفكرة أن الخير يجب أن يعرف عن طريق البحث المنظم، ثم أقامت المجتمع على أساس هذه الفكرة مبينة أن هذا المبدأ متضمن في كل مجتمع. ويعتبر تقسيم العمل والتخصص في المهن شرطاً للتعاون الاجتماعى، وأن مشكلة الملك الفيلسوف إنما هي تنظيم كل هذه الأمور على أحسن وجه. ولما كانت الطبيعة البشرية، في صميمها وبانفطرتها، اجتماعية، فإن أقصى فائدة للدولة تعنى كذلك أقصى فائدة للمواطنين، فالهدف إذن هو تحقيق التوافق التام بين الأفراد وما يرتقب شغله من وظائف الدولة الهامة. أما باقى مناقشات أفلاطون فيمكن اعتبارها متفرعة عما تقدم. والسؤال الوحيد الباقي يتعلق بالوسيلة التى يستطيع بها السياسى تحقيق ذلك التوافق المطلوب. ويمكن أن يُقال بصفة عامة إن هناك طريقتين فقط لحل هذه المشكلة: فإما أن تزال العوائق الخاصة التى تعترض الطريق إلى بلوغ مرتبة «المواطن الصالح»، وإما أن ترتقى المطالب الإيجابية الواجب توافرها في المواطن الصالح. والطريقة الأولى تؤدي إلى النظرية الشيوعية، وتؤدي الثانية إلى نظرية التربية.

الملكية والأسرة

تتخذ شيوعية أفلاطون شكلين أساسيين يلتقيان في إلغاء الأسرة. أما الشكل الأول فهو تحريم الملكية الخاصة على الحكام، سواء أكانت منازل، أم أرضاً، أم مالا، وجعلهم يعيشون في المعسكرات ويتناولون طعامهم على مائدة مشتركة. وأما الشكل الثانى فهو إلغاء الزواج الفردى الدائم، والاستعاضة عنه بالإنسان الموجه وفقاً لمشیئة الحاكمين لإنتاج أصلح سلالة ممكنة. وهذا الریط بين الوظيفتين الاجتماعيتين من إنجاب الأطفال وإنتاج السلع وحيازتها، كان أيسر فهمًا في مجتمع يعيش في أساسه في ظل نظام اقتصادى عائلى على خلاف مجتمعنا الحالى. فالتجديد الشامل في ناحية يتبعه مباشرة تجديد شامل في

الناحية الأخرى. على أن الشيوعية في «الجمهورية» إنما تنطبق على فئة الحراس وحدها، أي الجنود والحكام، في حين أتيح للصناع الاحتفاظ بأسرهم ومائهم من أملاك وأزواج، أمّا كيف يتسق ذلك النظر مع فكرة إفساح مجال الترقى من أدنى الدرجات إلى أعلاها، فأمر لا نجد له تفسيراً، ولكن أفلاطون في الحقيقة لم يكلف نفسه مشقة التبسيط في تفصيل خطته، وأعجب من ذلك أنه بصدد نظريته الخاصة بالملكية الفردية لا يقول شيئاً عن الأرقاء. حقاً إن دولة أفلاطون تبدو ممكنة بغير رق، نظراً لأنه لم يخصص فيها عملاً للعبيد. وفي هذا الشأن تختلف دولة أفلاطون في محاور «القوانين» عن ذلك اختلافاً كبيراً. ولهذا قال كونستنتين ريتير^(١٥) (Constantin Riter): إن الرق قد ألغى في «الجمهورية» من حيث المبدأ ولكن لا يكاد يُصدق أن أفلاطون قصد إلى إلغاء نظام عالمي حينذاك (وهو الرق) دون أن يذكر ذلك. ولذلك فالأقرب إلى الاحتمال أن أفلاطون قد عدّ الرق أمراً قليل الأهمية.

ولم يكن أفلاطون بأى حال هو الوحيد الذى آمن بأن النظام الذى يوجد هوّة اقتصادية بين مواطنى الدولة هو أخطر وضع سياسى، وقد كان الإغريق عامة جداً صرّحاء فى التسليم بأن الدوافع الاقتصادية بالغة التأثير فى تحديد النشاط السياسى والاتجاهات السياسية، فقبل «الجمهورية» بمدة طويلة قسم يوريبيدس (Euripides) المواطنين إلى طبقات ثلاث هى: طبقة الأثرياء غير النافعين الذين لا ينقطع طمعهم فى المزيد من المال، وطبقة الفقراء المعدمين الذين يأكلهم الحقد، والطبقة المتوسطة أو طبقة الفرسان الأشداء حماة الدولة. وقد فهم الإغريق أن الدولة الأوليجاركية دولة تحكم بوساطة ذوى الحسب ولمصلحتهم، وهم الذين يتوارثون الثروة، وأن الديمقراطية حكومة بوساطة الكثرة ولصالحها، وهى كثرة لا تملك نسباً عريقاً ولا ثروة. وكانت الفروق الاقتصادية مفتاح التفرقة السياسية، كما يتضح من آراء أفلاطون فى الأوليجاركية^(١٦)، ومن ثم لم تكن أهمية الأسباب الاقتصادية بالنسبة للشؤون السياسية فكرة جديدة ابتدعها أفلاطون، بل كان إيمانه بأن شدة التفاوت فى الثروة لا يتمشى مع سلامة الحكم إنما يجارى الاعتقاد العام الذى خلقته تجارب الإغريق خلال أجيال عديدة، فقد

كانت أسباب اضطراب حياة أثينا السياسية راجعة إلى هذا السبب منذ أيام «سولون» على الأقل.

ولقد بلغ من شدة اقتناع أفلاطون بوخامة أثر الثروة على الحكومات أنه لم يجد سبيلاً إلى القضاء على هذا الشر إلا بإلغاء الثروة نفسها بالنسبة للجنود والحكام. فلا وسيلة لمعالجة جشع الحكام إلا بتجريدهم من الحق في تملك أى شيء، كما أن إخلاصهم لواجباتهم المدنية لن يفسح المجال للمناقشات الخاصة، وإن مَثَلُ إسبرطة، حيث حرم المواطنون من استعمال النقود ومن امتياز الاشتغال بالتجارة، كان له بغير شك وزنه في وصول أفلاطون إلى هذه النتيجة. ومع ذلك فإن الأسباب التي استند إليها أفلاطون خليقة بإنعام النظر؛ فهو لم يكن يعنى أقل عناية بالقضاء على تفاوت الثروة لما في ذلك من إجحاف بالأفراد، وإنما كان هدفه توفير أقصى قدر مُستطاع من الوحدة داخل الدولة، والملكية الفردية متعارضة مع ذلك الغرض. وهذا الأسلوب الجازم في التدليل طابع مميز للفكر الإغريقي، فإن أرسطو بدوره عندما انتقد الشيوعية لم يبين نقده على أساس أنها غير عادلة، بل على أساس أنها لا تحقق الوحدة المرجوة. وعلى ذلك كانت أهداف شيوعية أفلاطون سياسية بحثية. وهذا النحو من التفكير يناقض تماماً أسلوب المذاهب الاشتراكية الحديثة في البحث عن المجتمع المثالي أو المدينة الفاضلة، فأفلاطون لا يرمى إلى استخدام الحكومة لتحقيق المساواة بين الثروات، بل يسوى بين الثروات ليتفادى عامل قلق يعرقل سير الحكومة.

ويصدق هذا القول كذلك على ما قصده أفلاطون بإلغاء الزواج، ذلك أنه ينظر إلى العاطفة العائلية في أشخاص بعينهم كمنافس قوى آخر للدولة ينال من الولاء للحاكمين، فانشغال الفرد بأبنائه نوع من الأثرة أشد خطراً من شهوة التملك. كما ينظر إلى تدريب الأطفال في المنازل الخاصة كوسيلة سيئة لإعداد النشء على الولاء الروحي الشامل الذي يحق للدولة أن تتطلبه، أما الزواج فأفلاطون فيه أغراض أخرى بالإضافة إلى ما تقدم، فقد رآه ما لاحظته في زواج الناس من مصادقة لا يسمح بها بالنسبة لتوالد أى حيوان من الحيوانات

المستأنسة، فلا بد لتحسين الجنس من إخضاع الأمر لمزيد من الرقابة ودقة الاختيار، وأخيراً ربما كان القول بإلغاء الزواج يتضمن نقداً لمركز المرأة في أثينا، حيث كانت واجباتها تتركز في رعاية البيت وتربية الأطفال. وكان من رأى أفلاطون أن ذلك يحرم الدولة خدمات نصف حراسها، هذا فضلاً عن أنه لم ير في الكفاية الطبيعية للمرأة ما يتفق وموقف أثينا منها، بدليل أن لكثيرات من النساء مثل صلاحية الرجال للمساهمة في أعباء الحياة السياسية، بل وفي تكاليف العسكرية. فتساء طبقة الحراس يستطعن بالتالي المشاركة في كل أعمال الرجال، مما يقتضى أن يثلن نفس التعليم، وأن يتحررن من الأعباء المنزلية البحتة.

وقد لا يستسيغ الذوق العصري الأسلوب الفاتر غير العاطفى الذى عالج به أفلاطون الموضوع، متحدثاً عن توالد الحيوانات المستأنسة، وعن العلاقات الجنسية بين الرجل والمرأة، لا لأنه لم يول موضوع الجنس إلا القليل العارض من عنايته، إذ العكس هو الصحيح قطعاً. فالواقع أن أفلاطون يطلب قسطاً من الرقابة ومن ضبط النفس لم يتحقق قط في أية مجموعة كبيرة من السكان. وإنما المسألة أنه يتحى ناحية من التفكير في اندفاع ودون نظر كاف بما يكتنفها من صعاب ملموسة، ولو لم تذكر صراحة، فوحدة الدولة ينبغى لديه أن تصان، ولكن تقف في سبيل ذلك الملكية والأسرة، ومن أجل ذلك يجب إزالتها. ولا ريب ما هنا في أن أفلاطون إنما يستعمل لغة غلاة المفكرين النظريين الذين لا يترددون في مسامرة منطق الدليل إلى حيث يقودهم. ويمكن القول إن رد أرسطو في هذا الشأن لم يترك من حيث سلامة الإدراك مزيداً لقائل، فقد أوضح أنه من الممكن أن توجد الدولة إلى حد يتلاشى معه وجودها كدولة، فالأسرة شيء، والدولة شيء آخر مختلف عنها، ومن الأفضل ألا تعمل إحدهما على أن تحاكي الأخرى محاكاة القردة.

التعليم

على الرغم من الأهمية التى علقها أفلاطون على الشيوعية كوسيلة لإزالة العقبات التى تعترض طريق السياسى، فإن أكثر اعتماده كان على التعليم لا على

الشيوعية. لأن التعليم هو الوسيلة الإيجابية التي يستطيع بها الحاكم تكييف الطبيعة البشرية على النحو الكفيل بإيجاد دولة متجانسة، وإن القارئ العصري ليتعجب من الحيّز الكبير الذي خص به التعليم، كما يعجب من العناية الفائقة التي بُذلت في مناقشة أثر مختلف الدراسات، أو من الطريقة التي ذهب إليها أفلاطون في صراحة، من أن الدولة هي أولاً وقبل كل شيء منظمة تعليمية. ونقد دعاها: «الشيء العظيم الأوحده»، فإذا صلح تعليم المواطنين استطاعوا في يسر أن يتبينوا حل الصعوبات التي تعترضهم، وأن يواجهوا الشدائد عند قيامها. وإن الدور الذي نيط بالتعليم في دولة أفلاطون المثالية ليلفت النظر إلى حد جعل البعض يعدونه موضوع البحث الأساسي في «الجمهورية»؛ فقد ذهب روسو (Rousseau) إلى أن الكتاب لم يكن قط مؤلفاً سياسياً، بل كان أعظم ما كتب عن التعليم على الإطلاق. وبديهي أن ذلك لم يكن مصادفة عارضة، بل جاء نتيجة منطقية لوجهة النظر التي أَلَفَ الكتاب تأييداً لها. فإذا كانت الفضيلة هي المعرفة فلا جرم أن استطاع تعليمها، وأن يكون نظام التعليم الذي يكفل ذلك هو الجزء الجوهرى في الدولة الصالحة. فمن وجهة نظر أفلاطون يمكن بنظام تعليمى جيد تحقيق كل تقدم. أمّا إن أهمل التعليم، فإن أى عمل آخر تؤديه الدولة يكون غير ذى شأن.

فإذا سلمنا بمقدار أهمية التعليم ترتب على ذلك بالضرورة أن الدولة، لا تستطيع أن تترك شئون التعليم للحاجة الخاصة وأن يكون مصدراً للتجارة، بل يتعيّن عليها أن توفر بنفسها الوسائل اللازمة لذلك، وأن تستوثق من أن المواطنين يحصلون فعلاً على الإعداد الذى يحتاجون إليه، وأن تثبت من أن نوع التعليم الذى يعطى فعلاً يتلاءم مع رفاهية الدولة وتجانسها، وعلى ذلك فمشروع أفلاطون يستهدف نظام تعليم إجبارى خاضع لرقابة الدولة. أمّا منهاجه التعليمى فينقسم طبيعياً إلى قسمين: التعليم الأولى الذى يشمل تدريب النشء حتى سن العشرين وينتهى عند بداية الخدمة العسكرية^(١٧)، والتعليم الأعلى الذى يقتصر على فئة مختارة من كلا الجنسين، ويمكن أن يكونوا أعضاء بإحدى الطبقتين الحاكميتين، ويمتد هذا التعليم من سن العشرين إلى سن الخامسة والثلاثين.

ويجب النظر إلى هذين الفرعين من فروع التعليم منفصلين كما فعل أفلاطون نفسه.

ولعل مشروع التعليم الإجبارى الذى تتولاه الدولة كان أعظم تجديد هام اقترح أفلاطون إدخاله على نظم أثينا المألوفة. ويمكن أن يُفسّر إصراره عليه فى «الجمهورية» بأنه انتقاد شائع للتقليد الديمقراطي الذى يترك لكل شخص الحرية فى أن يشتري لأطفاله نوع التعليم الذى يعجبه أو الذى يجده فى السوق. ونجده فى محاوره «بروتاجوراس» يبيّن بإسهاب أن الناس كثيراً ما تكون عنايتهم بتربية وتدريب أبنائهم أقل من الحصول على نتاج خيولهم. ويمتد هذا النقد كذلك إلى إبعاد الأثينيين للمرأة عن التعليم. وإذا كان أفلاطون يؤمن بعدم وجود فارق نوعى بين المواهب الطبيعية للأولاد والبنات، فقد انتهى منطقياً إلى القول بأنه يجب أن ينال كل من الفريقين نوعاً واحداً من التعليم، وأن تكون للنساء أهلية التعيين فى الوظائف كالرجال على حد السواء. وغنى عن البيان أن هذا الكلام ليس بحال من الأحوال دفاعاً عن حقوق النساء، بل مجرد خطة أريد بها تعبئة جميع المواهب الطبيعية لخدمة الدولة. وبالنظر لما للتعليم من أهمية للدولة، فإنه من الغريب أن نجد أفلاطون لا يبحث مطلقاً موضوع تدريب الصنّاع. بل إنه لم يوضح ما إذا كان مشروع التعليم الإجبارى يشملهم، وعلى أى وجه يكون ذلك. وهذه الحقيقة توضح كذلك التفكك والتعميم العجيبين فى النتائج التى انتهى إليها أفلاطون. نظراً لأن ما رُمى إليه دون شك من تشجيع الممتازين من أبناء الصنّاع يبدو أنه لا يمكن تحقيقه إطلاقاً إلا فى نظام تعليمى يقوم على التنافس الذى يستطيع معه انتقاء الأ خير. كما أنه من ناحية أخرى لم يستبعد الصنّاع، ومن ثم ترك المجال مفتوحاً لبحث مدى صحة ما ذهب إليه بعض الشُّراح - وبصفة خاصة زيللر (Zeller) - من اعتبار هذا الإهمال دليلاً على ما فى نزعة أفلاطون الأرسقراطية من ازدراء العمال. وعلى كل حال فهو على الأقل لم يركن إلى التعليم العام بمثل ركونه واعتماده على التعليم الخاص للشباب الموهوب.

وقد كان نظام التعليم الأولي الذي عرضه أفلاطون في «الجمهورية» أقرب إلى مشروع إصلاحى لما كان عليه العمل حينذاك منه إلى ابتكار نظام جديد برمته، ويمكن القول بصفة عامة بأن هذا الإصلاح كان جمعاً بين الإعداد الذي كان يتحقق عادة لأبناء السادة من الأثينيين، وبين الإعداد الذي كان يسير تحت إشراف الحكومة للنشء في إسبرطة، مع إحكام مراجعة النظامين وتنقيحهما تنقيحاً شاملاً، وعلى ذلك قسم منهاجه إلى قسمين: الألعاب الرياضية لتدريب الجسم، والموسيقى لتدريب النفس. ولقد قصد أفلاطون بالموسيقى بصفة خاصة دراسة روائع الشعر وتفسيرها، كما قصد الغناء والعزف على القيثارة. وقد بولغ في تقدير تأثير إسبرطة على نظرية أفلاطون في التعليم، وتتجلى أبلغ صور هذا التأثير الإسبرطى في تكريس التعليم حسب هذه النظرية للتربية الوطنية، أما مضمون النظرية فكان أثينياً خالصاً، وكان هدفها تحقيق ثقافة أدبية وفكرية. ويصدق ذلك حتى بالنسبة للألعاب الرياضية التي إنما تقصد تربية القوة الجسمانية بصفة ثانوية، والتي يمكن أن تسمى «تدريب النفس عن طريق الجسم» تمييزاً لها عن تدريب النفس تدريباً مباشراً بواسطة الموسيقى. والغرض من الرياضة البدنية تلقين بعض الفضائل العسكرية كضبط النفس، والشجاعة التي يعرفها أفلاطون بأنها قوة البدن في رقة، وعلى ذلك كانت خطة أفلاطون لإعداد النشء صدى للفكرة الأثينية عن تكوين الرجل المتعلم، لا صدى الفكر الإسبرطى. وما كان ليظن أن ينتهى أفلاطون إلى غير هذه النتيجة، وهو الفيلسوف الذي آمن بأنه لا خلاص للدول إلا بإفادتها من القوى العقلية المدربة.

ومع أن التعليم الأولي كان يتضمن بصفة أساسية الشعر والأدب الرفيع، إلا أنه لا يمكن القول بأن أفلاطون قد قصد بذلك على وجه الخصوص تقدير ناحية الجمال في هذا المضممار، فهو إنما ينظر إلى هذه الدراسة كوسيلة من وسائل التعليم الخلقى والدينى، وعلى نحو يكاد يماثل نظرة المسيحيين إلى الإنجيل، ولذلك لم يكتف باقتراح تصفية الشعراء الأقدمين وإبعادهم، بل ذهب إلى وجوب إخضاع شعراء المستقبل لرقابة الحكام، حتى لا يقع بين أيدي الشعبية ما يمكن أن يؤثر فيهم تأثيراً خلقياً سيئاً. ثم إن أفلاطون نفسه كان فتاناً

بالعَـا حد الكمال، ولكنه كان تقليدياً في تصويره للفن. وربما كان من الأصـدق أن يُقال إنه حينما كتب عن الغرض الأخلاقي للفن، كشف عن نزعة من التزمّت تكاد تبلغ حد التمسك، وتبدو غير متلائمة بصفة عامة مع طابع القرن الرابع الإغريقي وإن تكن هذه النزعة تتريد في مواضع أخرى من تفكير أفلاطون. ويتصل ذلك من الناحية الفلسفية بالتباين الصارخ بين العقل والجسم، مما يبدو بأجلى صورته في محاوره فيدون، التي انحدرت من أفلاطون إلى المسيحية. وربما كانت المسغبة التي فرضها أفلاطون على حكامه تُبين نفس هذا الاتجاه، ومن قبيل ذلك أيضاً ما جاء في بدء بنائه لدولته المثالية من تفضيل للدولة البدائية غير المترفة، وكذلك ما ذهب إليه في أسطورة الكهف، من أن الفيلسوف قد يلزم إجباره على الهبوط من عالم التأمل إلى حيث يشترك في تدبير شئون الناس. ومن الواضح أن حكم الفلاسفة قد يصبح بسهولة حكم القديسين. وربما كان أقرب مثل واقعي لدولة أفلاطون المثالية هو نظام الأديرة.

ومما لا شك فيه أن أكثر المقترحات الواردة في «الجمهورية» طرافة وأبرزها طابعاً، هو نظام التعليم العالي الذي تعد بمقتضاها نخبة مختارة من الطلاب بين سن العشرين وسن الخامسة والثلاثين لتتولى أسمى مناصب الطبقة الحارسة. وقد أبرزت بما فيه الكفاية تلك الصلة التي تربط بين مثل هذه الفكرة عن التعليم العالي وبين إنشاء «الأكاديمية»، ووضع البرنامج التام الخاص بعلم أو من الحكم ولم يكن في نظام التعليم الإغريقي ما يستطيع أفلاطون الاعتماد عليه، فلم يكن هناك بد من إنشاء الأكاديمية، التي يعد التفكير في إنشائها من وحيه الخالص ومما تمتاز به فلسفته.

كان الغرض من التعليم العالي للحراس مهنيّاً، وقد اختار أفلاطون لمنهج هذا التعليم الدراسات العلمية الوحيدة التي كانت معروفة لديه، وهي الرياضيات والفلك والمنطق، ومما لا شك فيه أنه اعتقد أن هذه الدراسات المضبوطة هي المدخل الملائم الوحيد إلى دراسة الفلسفة. ويغلب على الظن أنه توقع أن يؤدي بحث الفيلسوف الخاص عن مثال الخير إلى نتائج في مثل دقة العلوم الرياضية وإحكامها. ولهذا السبب فإن الفكرة العامة عن

الدولة المثالية تبلغ ذروتها حقًا في مشروع تعليم يحتضن مثل هذه الدراسات، ويضطلع ببحوث جديدة، ويضع معارف جديدة في تناول الحاكمين. ولسنا في حاجة، لكي نقدر جلال هذه الفكرة، إلى الاعتقاد بأن أفلاطون كان على حق فيما تطلع إليه من إيجاد علم للسياسة يبلغ في إحكامه إحكام الرياضيات ودقتها، فإن من عدم النصفة أن يطالب أفلاطون بأكثر من أن يحاول متابعة الطريق الذي شقه بيديه وأيدي تلاميذه، والذي خلق من الرياضيات أصدق أثر يرمز إلى العقل البشري.

استبعاد القانون

قلّ أن يوجد بين الكتب التي تزعم بلوغ مرتبة المراجع في السياسة، كتاب يضاهي «الجمهورية» في إحكام التدليل أو إبداع التنسيق. ولعل كتابًا من تلك الكتب لم يتضمن مثل اتجاهات «الجمهورية» الفكرية في جرأتها، وفي أصالتها، وفي إثارتها للتفكير. وهذا الطابع هو الذي جعل «الجمهورية» كتاب كل عصر، وقد استلهمت منه العصور اللاحقة أكثر اتجاهاتها تنوعًا. ولهذا السبب نفسه ترجع أهمية هذا الكتاب العظيم إلى أنها عامة شائقة أكثر منها نتيجة محاكاة خاصة. وكانت الجمهورية أعظم ما كتب عن المدينة الفاضلة أو الطوبيا (Utopia) (١٨) واقتفى أثرها سائر زمرة الفلاسفة الباحثين عن الطوبيا (١٩) ولكن أفلاطون لم يحفل بهذا الجانب من الكتاب إلا قليلًا حتى كاد يغفل المضى في معالجة تفاصيل المشروع، وذلك لأن روعة «الجمهورية» الحقيقية هي روعة العقل الحر الذي لا تغله التقاليد، ولا تقيده حماقة النفس البشرية وعنادها، ذلك العقل القادر على تسخير تلك القوى الكامنة في التقاليد والحماقات نفسها وتوجيهها نحو حياة عقلية. وستظل الجمهورية إلى الأبد صوت كل دارس، وقبلة كل مفكر يرى في المعرفة والاستنارة القوى التي يجب أن يستند إليها التقدم الاجتماعي، والواقع من ذا الذي يستطيع أن يتكهن بحدود المعرفة كقوة سياسية ومدى ما تستطيع الجماعة أن تستخدمه في حل مشاكلها حين تسخر قوة العقل المدرب تدريجيًا علميًا تسخيرًا كاملاً؟.

ومع ذلك فلا مفر لنا من القول بأن أفلاطون، كمعظم المفكرين، قد بسط في «الجمهورية» المشكلة التي يعالجها تبسيطاً جاوز به ما يحتمله نطاق العلاقات البشرية. فالحكم المطلق المستتير - وأفلاطون على حق إذ يذهب إلى أن الحكومة المستتيرة بالعقل لا يمكن أن تكون إلا حكومة القلة - لا يكفى فيه مجرد افتراض أن كلمته هي الكلمة الأخيرة في الشئون السياسية. والفرض بأن الحكم ليس إلا مجرد معرفة علمية، وأنه ينبغي أن يتركه جمهرة الناس في أيدي قلة من الخبراء ذوي التدريب الرفيع، يسقط من الحساب الاقتناع الراسخ بأن ثمة قرارات معينة ينبغي للإنسان أن يتخذها بنفسه لنفسه. وما من شك في أن هذه ليست حجة لتبرير تدخل الجماهير وتخبطها، حيث لا يعنى هذا التدخل إلا اختيار وسائل مرتجلة للأهداف المقررة، على أن منطلق أفلاطون يفترض أن اختيار الأهداف يطابق تماماً اختيار الوسائل المحققة للأهداف المتفق عليها. وهذا المنطق يبدو بكل بساطة مفايراً للحقيقة، فإن موازنته بين «الحكم» و«الطب»، وهي موازنة استرسل فيها إلى أقصى حد، من شأنها أن تهبط بالسياسة إلى أمر ليس من السياسة في شيء. فالفرد البالغ، كإنسان مسئول وإن لم يبلغ مبلغ الفلاسفة، ليس قطعاً بالرجل المريض الذى لا يحتاج إلا إلى عناية متخصصة. فهو يحتاج - فيما يحتاج - إلى امتياز العناية بأمر نفسه، والتصرف مع أقرانه من الناس تصرف مسئول مع مسئولين. فالمبدأ الذى يبسط التبعية السياسية إلى مثال واحد هو العلاقة بين من يعلمون وبين من لا يعلمون، هو مبدأ أكثر بساطة من الحقائق كما هي في واقع الأمر.

وليس أقل مما تقدم شأننا ما أغفلته الجمهورية، ونعنى بذلك ناحية القانون وأثر الرأي العام. وأفلاطون منطقي في هذا الإغفال، فإن حجته لا تستقيم إذا هو أخذ هذه الناحية في الاعتبار. فإذا كانت مؤهلات الحاكمين مقصورة على علمهم الأسمى، فإن حكم الرأي العام على أفعالهم إما أن يكون غير ذي موضوع، وإما أن يكون ادعاء استشارته هو مجرد مناورة سياسية مأكرة يمكن بها ضبط «تدمر الجماهير»، وكذلك فإن من حماقة أن تغل يد الملك الفيلسوف بأحكام قانون، كما أنه من حماقة إلزام الطبيب الخبير بتحرير تذكرة وصف الدواء

على غرار الوصفات الواردة في المراجع الطبية. على أن هذه الحجة في الحقيقة ليست إلا مصادرة على المطلوب، إذ إنها تزعم أن الرأي العام ليس إلا تمثيلاً مشوّشاً لما يعرفه الحاكم من قبل بصورة أكثر وضوحاً، وأنه لا معنى للقانون أكثر من إيجاد أقل القواعد ارتجالاً لتلائم متوسط الحالات. وليس هذا وصفاً بل تصويراً ممسوخاً. وكما قال أرسطو فإن معرفة الشر بالاستعمال والتجربة المباشرة تختلف من حيث نوعها عن معرفة العالم لها، ويحتمل أن يكون ما يعبر عنه الرأي العام هو بالذات تلك الخبرة المباشرة بضغط الحكومة وأثقالها، ويتأثر ذلك على مصالح الناس وأهدافهم، كما يحتمل كذلك ألا يتضمن القانون مجرد قاعدة متوسطة، بل أن يتضمن أيضاً تجمع نتائج التطبيق العقلي لأقضية مادية. وكذلك المثل الأعلى للفصل العادل في الأقضية التي تماثلها.

وعلى أية حال فإن دولة «الجمهورية» المثالية كانت ببساطة إنكاراً للإيمان بدولة المدينة السياسية، بما استهدفتها من حرية المواطنين، وما أملت من أن يمكن كل فرد من المساهمة في أعباء الحكم ومميزاته في الحدود التي تسمح بها مؤهلاته، ذلك لأن هذا المثل الأعلى إنما أسس على اعتقاد راسخ بوجود قارس حاسم - من الناحية الأدبية - بين الخضوع لسلطان القانون والخضوع لإرادة مخلوق آخر من بني البشر حتى ولو كان هذا الشخص الآخر حاكماً بأمره وانفرد بالحكمة والخير. والفارق بينهما أن الخضوع في الحالة الأولى يتمشى مع الشعور بالحرية والكرامة، يعكس الأمر في الحالة الثانية. ولقد كان شعور الإغريق بالحرية في ظل القانون في دولة المدينة هو بالذات العنصر الذي شُيّد عليه أسس القيم المعنوية. كما كان هذا الشعور هو الذي يُميّز في ذهنه بين الإغريق والبربر. وينبغي التسليم بأن هذا الاعتقاد قد انتقل من الإغريق إلى المثل المعنوية العليا في معظم الحكومات الأوروبية. وقد عبّر عن ذلك بمبدأ (أن الحكومات إنما تستمد سلطانها العادل من رضا المحكومين)، ومع غموض مدلول هذا الرضا، فلا يسهل تصوّر احتمال اختفاء هذا المبدأ، ومن أجل ذلك فإن إغفال أفلاطون للقانون في دولته المثالية، لا يمكن تأويله إلا على أنه أخفق

منه في الكشف عن جانب معنوي غريب من جوانب الجماعة نفسها التي أراد أن يبلغ بها حد الكمال.

ويتضح في الوقت نفسه أن أفلاطون ما كان يستطيع أن يدخل القانون كعنصر جوهري من عناصر الدولة بغير أن يعيد بناء هيكل فلسفته كلها، تلك الفلسفة التي لم تكن الدولة المثالية إلا جزءاً من أجزائها. فلم يكن إغفال القانون نزوة عابرة، بل كان نتيجة منطقية لفلسفته نفسها، إذ لو كان للمعرفة العلمية دائماً الامتياز على الآراء الشعبية - كما افترض أفلاطون - لما كان هناك محل لاحترام القانون، ذلك الاحترام الذي يجعل له السيادة في الدولة. والقانون من جملة التقاليد، إذ ينشأ مع العرف والعادة. وهو ثمرة التجربة التي تنمو الهويني مع تلاحق التجارب. ولا يمكن للحكمة المتولدة عن التبصّر العقلي النافذ في الطبيعة أن تتنازل عن دعواها أمام دعوى القوانين، ما لم يكن للقانون سبيل إلى نوع من الحكمة يخالف ذلك النوع الذي يوجد في العقل العلمي. ومن ثم فإذا كان أفلاطون مخطئاً في محاولته تحويل قلب نظام الدولة عن طريق نظام التعليم، وإذا كان من شأن ذلك أن يحمل التعليم ما لا يستطيع، فقد تحتاج المبادئ الفلسفية إلى إعادة النظر فيها، وبصفة خاصة في التباين الصارخ بين الطبيعة والتقاليد، وبين العقل والتجربة. وقد شك أفلاطون في أن يكون ذلك كذلك، أو على الأقل أن نظريته في «الجمهورية» لم تنفذ إلى أعماق سائر المشاكل التي يبحثها. وقد أدى ذلك الشك بأفلاطون في أواخر حياته إلى أن يلتزم للقانون موضعاً في الدولة، وإلى أن يصوغ في «القوانين» مثلاً آخر للدولة تكون القوة الحاكمة فيه للقانون لا للمعرفة.

هوامش الفصل الثالث

- (١) إن رواية مغامرة أفلاطون في صقلية ترجح صحة الخطابات الثالث والسابع والثامن من الناحية التاريخية، بل تكاد تقطع بنظرية نسبتها إليه، وتوجد الآن أدلة كافية على ذلك.
- (٢) الخطاب السابع ٢٢٥ د - ٣٢٦ ب، كتبه أفلاطون عام ٣٥٢ ق. م. والمعبارة الأخيرة في الخطاب هي صدى لفقرة المشهورة في الجمهورية (٤٧٣ د) التي يتحدث فيها عن الفلاسفة حين يصبحون ملوكاً.
- (٣) التواميس في كتابات العرب المتقدمين، (المترجم)
- (٤) يشير إلى تشبيه أفلاطون للطاغية الجاهل في أول الكتاب التاسع من الجمهورية بالحيوان المتوحش الذي يرضى شهواته ولا يخضع لحكم العقل، والحيوان الأكبر هو الإنسان حين يتصرف بعقل. (المترجم)
- (٥) تاريخ النظريات السياسية في العصور القديمة والوسطى (١٩٠٥) ص ٢٢.
- (٦) سيركومانس هيت، أريسترخس السامسي، ١٩١٢، الفصلان ١٥، ١٦.
- (٧) انظر الفرق بين علم الفلك بالذات وبين التحليق في النجوم (الجمهورية ٥٢٩ - ٥٣٠ ح) والفرق بين العلم والتخمين فيما أورده أفلاطون خاصة بتعليم الرياضيات العالية (٥٢٢ ح - ٥٢٧ ح).
- (٨) يلاحظ أن المؤلف يستعمل لفظ نموذج (type) في مقابل المثال الأفلاطوني (idea)، (المترجم)
- (٩) (Data of Ethics) الفصل الخامس عشر.
- (١٠) الجمهورية ٣٧٠ ح.
- (١١) الجمهورية ٣٦٨ د، حيث يتحدث أفلاطون عن وجوب بحث العدالة في الدولة قبل أن تبحث في الفرد، لأن عدل الدولة «أكبر»، ويضرب المثال بكتابين، أحدهما كبير وحروفه كبيرة، والآخر صغير وحروفه دقيقة، فقراء «الكتاب الأكبر» أسهل وأوضح. (المترجم)
- (١٢) أفلاطون والأكاديمية القديمة، ترجمة ألين وجودوين، ١٨٨٨، ص ٤٧٣.
- Plato and the Old Academy. Trans. by S. E. Alleyne and Alfred Goodwin (1888) p. 473.
- (١٣) كتاب السياسة، ٣، ١١، ١٢٨٢.
- (١٤) باركر: نظرية الإغريق السياسية، أفلاطون والسابقون عليه، ١٩٢٥، ص ١٧٦.
- E. Barker, Greek Political Theory, Plato and his Predecessors (1925) p. 176.
- (١٥) أفلاطون، حياته ومؤلفاته ومذهبه، ١٩٢٣، المجلد الثاني، ٥٩٦.
- Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre (1923) Vol. II p. 596.
- (١٦) الجمهورية ٥٥١ د.
- (١٧) الأرجح أن الخدمة العسكرية الإجبارية للشبان الأثينيين بين سن الثامنة عشرة والعشرين لم تكن قد طبقت عندما كتب أفلاطون هذا، وإن كانت أدخلت بعد ذلك بسنين قليلة كما يفترض "Wilamowitz" استناداً إلى كتاب «القوانين». انظر: (Aristoteles und Athen, 1893, Vol. I, pp. 191 ff.).
- (١٨) في الأصل Utopian philosophers (المترجم)

الفصل الرابع

«السياسي» و«القوانين» لأفلاطون

إن صورة فلسفة أفلاطون السياسية الأخيرة كما جاءت في «السياسي» و«القوانين» قد تلت اتجاهاته وراء التي ضمنها «الجمهورية» بسنين كثيرة جداً. والتشابه واضح بين الكتابين المذكورين، في حين تتباين نظريته فيهما تماماً مع نظريته الواردة في «الجمهورية». وما نجده في «السياسي» و«القوانين» هو آخر ما وصلت إليه تأملات أفلاطون في موضوع دولة المدينة. وما من شك في أن كتاب «القوانين» كان إنتاجه في شيخوخته، فهو ينم بإجماع النقاد عن تدهور في قواه. ولو أن هذا القول قد بولغ فيه أحياناً كثيرة. وليس هناك مجال للمقارنة بين «الجمهورية» و«القوانين» من حيث النفحة الأدبية، إذ من المسلم به أن كتاباته المبكرة كانت من هذه الناحية أروع ما كتب في سجل المؤلفات الفلسفية كافة، على حين تصعب بصورة واضحة قراءة كتاب «القوانين»، إذ جاء الحديث فيه مشتبهاً لا ترابط فيه، حتى مع أقصى التسامح والتسليم بأن أسلوب الحوار الذي كتب به يسمح بشيء من حرية التصرف في إرسال الكلام إرسالاً. ففى الكتاب حشو وفيه تكرار كثير. وأقرب تفسير مقبول لذلك ما هو متواتر من أن المؤلف لم يراجع كتابه المراجعة الأخيرة، حقاً فيه فقرات جيدة اعتبرها بعض العلماء المختصين كأجود ما كتب أفلاطون على الإطلاق، ولكن يتضح من دراسته أن أفلاطون عندما كتبه كان قد فقد الكفاية اللازمة، أو الاهتمام الواجب به.

وبسبب هذه الشوائب في أسلوب «القوانين» كان إقبال القراء عليه ضئيلاً إذا قورن بـ «الجمهورية»؛ وربما اضطرب الأمر على النقاد فخلطوا بين انحطاط

مستوى الأسلوب الأدبي للكتاب وتدهور المستوى الفكري لواقعه. وهذا خطأ بدون شك، فإن الفلسفة السياسية في «القوانين» تفتقد تلك القوة الفكرية الفياضة التي نجدها في «الجمهورية»، ولكننا من ناحية أخرى نرى أن أفلاطون قد حاول في الصياغة التالية لنظريته أن يواجه الحقائق الواقعية بطريقة لم يعتمد إليها من قبل، ويرجع إلى ذلك جزئياً ما يلاحظ من افتقار الكتاب إلى الترتيب، فلم يسر فيه المؤلف على هدى نسق فكري واحد، بقدر ما تقلب نهجه تبعاً لموضوعات البحث المعقدة المتشابكة. أما «الجمهورية» فكتاب لكل زمان، نظراً لأن عمومية المبادئ التي عالجهها تجعلها في معظمها غير متأثرة بمرور الزمن. أما الطابع المتأخر لفكر أفلاطون فقد كان أقوى تأثيراً في تقدم الفلسفة السياسية على أيدي خلفائه في العالم القديم. ومصدق ذلك أن أرسطو مثلاً عندما شرع في وضع كتاب «السياسة» لم يعتمد على «الجمهورية» بمثل ما اعتمد على «السياسي» و«القوانين». ومن الصعب أن يبالغ الإنسان في أهمية الأثر الذي كان «للقوانين» في مناقشة المسائل السياسية البحتة في صورتها النظرية، كتكوين الدول وتنظيمها السياسي، وبخاصة ما يعرف باسم «الدولة المركبة».

العودة إلى القانون

أفضى الاتجاه الفكري الذي اتبعه أفلاطون في «الجمهورية» إلى نظرية يخضع بمقتضاها كل شيء لذلك المثل الأعلى الذي جسمه في شخص الملك الفيلسوف، الذي يتحصر سنده لتولى السلطة في كونه الوحيد الذي يعرف ما هو خير للناس وللدولة. وقد نتج عن التوسع في هذا المنحى من التفكير أن استبعد القانون كلية من الدولة المثالية، كما نتج عنه أن صوّرت الدولة على أنها مجرد مؤسسة تعليمية فرضت فيها على أغلبية المواطنين وصاية دائمة يتولاها الحاكم الفيلسوف، وكان هذا التصوير جد مناقض لما تغفل في عقائد الإغريق عن قيمة الحرية في ظل القانون، ومن وجوب اشتراك المواطنين في حكم أنفسهم. ومن هنا كانت نظرية أفلاطون السياسية في وضعها الأول محدودة الأفق

لالتزامها مبدأً واحداً، كما كانت مقصورة في التعبير عن المثل العليا لدولة المدينة. وكان هذا الارتياح الذهني الذي راوده سبب الاتجاهات التي اتخذتها آراؤه فيما بعد. ويدل عنوان محاوره «القوانين» على أنه قد قصد إلى استعادة مكانة القانون الأدبية في تقدير الإغريق، وهي المكانة التي حاول أفلاطون أن يفقده إياها. والفارق الجوهرى بين نظرية «الجمهورية» ونظرية «القوانين» هو أنه وفقاً للأولى يضطلع بالحكم فى الدولة المثالية رجال مختارون اختياراً خاصاً ومدرّبون تدريباً معيَّناً، ولا يغلّ أيديهم أى نوع من القواعد التنظيمية العامة؛ على حين نجد الدولة المثالية فى المحاوره الثانية خاضعة للقانون الذى يسود الحاكم والمحكوم على السواء. بيد أن هذا الاختلاف فى النظر بين الكتّابين يتضمن تعديلات بالغة فى جميع المبادئ الأساسية التى يقوم عليها الحكم، وهى تعديلات بعيدة المدى لم يستطع أفلاطون أن يساير منطلقها للنهائية.

وقد درج الناس على نسبة ذلك التحوّل فى نظرية أفلاطون السياسية إلى ما أصابه من خيبة أمل عندما حاول الاشتراك فى إدارة شئون سراقوسة. وربما كانت هذه التجربة الفاشلة قد كشفت لأفلاطون بقسوة عن الحقائق الواقعية فى الحياة السياسية. ومع ذلك فمن المستحيل افتراض أنه ذهب إلى سراقوسة متوقعاً أن يعثر فيها على دولة مثالية يحكمها ملك فيلسوف. فلما خاب ظنه عدل من آرائه الأولى. فقد قال أفلاطون نفسه عكس ذلك فى الخطاب السابع، حيث جاء فى نصيحته لأتباع ديون ما يلى: «لا تدعوا صقلية ولا أية مدينة حيثما كانت تخضع لسيادة من البشر، بل للقوانين. ذلكم هو مذهبى، واعلموا أن الخضوع شر على كل من السادة والمسودين جميعاً، وعلى أحفادهم وجميع ذريتهم»^(١).

ومع أن هذا القول قد كتب سنة ٣٥٢ ق. م. فأفلاطون يقول كذلك إن ما أوصى به من تشكيل لجنة تشريعية تضع القوانين الجديدة هو نفس ما كان ينوئ هو وديون تنفيذه معاً^(٢). وعلى هذا فمن الواضح أن تجربة سراقوسة كانت فى البداية تستهدف إيجاد دولة تسير على أوضاع قانونية. أمّا اللجنة التشريعية المذكورة - وكانت أداة شائعة لدى الإغريق لسن قوانين المستعمرات - فهى المسوغ الأدبى لوضع «القوانين». وإذا لاحظنا أن «السياسى» قد وضع فى الفترة

التي اتصل فيها أفلاطون بديون (من سنة ٣٦٧ إلى سنة ٣٦١) تبين لنا أن مجرد البحث في مزايا وعيوب القانون في الحكومات، إنما يكشف عما خامر أفلاطون من تشكك في إمكان تطبيق النتائج التي سبق أن وصل إليها في «الجمهورية». ومن ثم فلا حرج في أن نستخلص من ذلك أن معتقدات أفلاطون لم تتحول قط تحولاً مفاجئاً، وأنه كان يحس خلال سنوات عديدة أنه من الصعوبة بمكان إسقاط القانون من حساب الدولة المثالية.

ومن ناحية أخرى فمن المقطوع به كذلك أن أفلاطون لم يسلم قط تسليمًا نهائيًا بأن النظرية التي ذهب إليها في «الجمهورية» نظرية خاطئة، وأنها حقيقة بأن تهجر. فلقد كرّر القول بأن هدفه من «القوانين» هو أن يصف الدولة التالية في المرتبة للدولة المثلى، كما يربط أحياناً بين هذا القول وبين أقوى ما سطره عن أهمية القانون. فالناس بدون القوانين: «لا يختلفون البتة عن أشد الحيوانات وحشية» - كما قال - ومع ذلك إذا ظهر حاكم كفاء انتفت الحاجة إلى حكم القوانين: «إذ ليس ثمة قانون ولا شرعية أعظم من المعرفة شأنًا»^(٣). وعلى ذلك يكون أفلاطون قد ظل حتى النهاية مقتنعاً بأنه يجب في الدولة المثالية حقاً أن يسود حكم العقل خالصاً، ومتجسماً في الملك الفيلسوف الذي لا يقيد قانون أو عرف. ومن المحتمل أن أفلاطون لم يكن قط على ثقة تامة بإمكان تحقق مثل أعلى كالذي كان ينشده، ولكنه قد اقتنع مع الزمن باستحالة تحقيق ذلك. فقد كانت الدولة الخاضعة لحكم القانون فريسة على الدوام للعجز الكامل في الطبيعة البشرية. وبذلك لم تكن دولة كهذه جديرة بأن تقف على قدم المساواة مع الدولة المثالية. وقد ذهب أفلاطون صراحة إلى أنه في حالة تعذر المعرفة اللازمة لتكوين الملك الفيلسوف، يصدق ما يحسه الشعور العام من تفصيل الحكومة الخاضعة للقانون على حكومة يسوسها قوم هم الحكام الذين نعلمهم. فالصلة بين النظريتين لا تبعث مطلقاً على الرضا. فالمثل الأعلى منطقياً لا تشوبه شائبة، ولكنه عملياً غير قابل للتحقيق، هذا في حين أن الدولة التي دون الدولة المثلى غير مستحيلة التحقيق، ولكنها مزعزعة الأساس.

والواقع أن هذه الصعوبة الخاصة بأفضل دولة وبالدولة التي تليها في الأفضلية إنما نشأت مباشرة عن مشكلة أساسية في فلسفة أفلاطون. اضطرت لمواجهتها في مواضع عدة خلال الحقبة الأخيرة من حياته، ولم يوافق قط إلى حلها. فلم يكن الأمر إذن مجرد تساؤل عما إذا كانت لديه فكرة كبيرة عن القانون كمنصر من عناصر الحكم، فإذا كان اتجاه تفكيره في «الجمهورية» (بالإضافة إلى مجموع المبادئ الفلسفية) سليماً، فإن الدولة لا يكون فيها محل للقانون، وعلى عكس ذلك إذا لم يكن بد من إيجاد محل للقانون، فإن ذلك لا يتأتى إلا بإدخال تعديل بعيد المدى على جملة فلسفته، مع التسليم بمبادئ من شأنها على الأقل أن تعقد هذه الفلسفة تعقيداً كبيراً. وقد أوجدنا هذا الوضع أمام معضلة عسيرة. وليس أدل على عظمة أفلاطون الفكرية من أنه أدرك وجود هذه المعضلة وتحدث عنها. ويبدو أنه ما من ناقد منذ أرسطو آثار اعتراضاً ضد أفلاطون إلا وكان هذا الاعتراض من وحي كتابة أفلاطون نفسه.

وقد جاء إسقاط القانون من حساب الدولة المثالية نتيجة لتلك الحقيقة المزدوجة، وهي أن مهنة الحكم قد عرفت بأنها فن يعتمد على العلم الصحيح، وأن هذا العلم يفهم - على غرار الرياضيات - كإدراك عقلي من النوع الذي لا تزيده المعرفة الواقعية المحسوسة شيئاً، أو في القليل لا تزيده تلك المعرفة شيئاً أكثر من مجرد التوضيح. ووراء هذه النظرية افتراض أن العقل والإدراك الحسي أمران على الأقل مختلفان، بل وربما كانا متعارضين. فالمعرفة بالمثال (النموذج) مستحيلة ما دام المفكر محوياً ومقيداً بكل هذا الخليط المشوش مما تنقله إليه الحواس، وذلك كاستحالة معرفة الحقيقة في علم الفلك، ما دام المرء يعتقد أن حركة الكواكب الواقعية هي الحركة التي يبدو أنها كذلك.

وفي باب علم الأخلاق تتضمن معرفة الخير استقلالاً يشبه ذلك الاستقلال عن الميول والشهوات الوثيقة الاتصال بالجسد. وهذا التمييز بين الجسم والنفس - الذي قد يتطور إلى تعارض واضح بين الطبيعة العليا والطبيعة السفلى في الإنسان - هو عامل من عوامل الاضطراب في فكر أفلاطون، بالرغم من أنه لم يسلم قط بصفة نهائية بجميع النتائج التي يمكن أن تنتزع عن هذا التمييز.

وفي نطاق السياسة في العصر الحاضر يحسب القانون الوضعي - وهو القانون كما هو كائن فعلاً وكما يمارسه الناس في مجتمع واقعي - في جانب الحواس والميول. وربما كان هذا القول أقرب إلى فهم الإغريق منه إلى فهمنا اليوم، نظراً لأن القانون الإغريقي كان أكثر اعتماداً على العرف والعادة منه في الأنظمة الحالية، حيث توجد هيئة خاصة مهنتها القضاء، وتتوافر بدرجة متفاوتة عناصر فقه علمي. وعلى أي حال فإن حكمة القانون هي حكمة التجارب. لأنه يتلمس سبيله على هدى السوابق التي تتعاقب واحدة تلو الأخرى، ويضع القواعد التي تتلاءم مع الحالات والمسائل حسب ظهورها، دون أن يصل البتة إلى إدراك جامع مانع للمبادئ التي تقوم عليها. وقصارى القول إن هذه الحكمة تختلف تمام الاختلاف عن الفن كما كان يتصوره أفلاطون، أي التطبيق الإرادي لما ثبت علمياً من مسببات تؤدي إلى غاية متوقعة واضحة المعالم، وكانت المشكلة وليدة التعارض بين الطبيعة والتقاليد تعارضاً كان نقطة البدء في بحثه. لأنه إذا كان القانون وليد التقاليد (والكلمتان في اللغة اليونانية لفظ واحد)^(٤)، وكان لا يمكن تجاهله كعنصر من عناصر الحكم، فكيف تيسر إقامة المنظمات على أساس من العقل والمنطق، حيث يؤكد تحقيقها الحد الأقصى من الخير الطبيعي.

على أن هذه المسألة ليست مسألة تاريخية عفى عليها الزمان، بل لا تزال لها أهميتها حتى اليوم. فكيف يتسنى لمجتمع منظم ومنسق أن يتواءم مع مثل هذه القوى السيكلوجية الهائلة التي تمثلت في عبقرية القانون الروماني أو القانون العام الإنجليزي؟ إن الشئون العادية في الحياة، بما فيها من تقديرات واحتمالات متغيرة على مر الأيام، إنما تتفاعل في بوتقة العرف والعادة، وهذه البوتقة تتغير بلا شك، ولكن ببطء ودون أن يكون ذلك وفقاً لخطة مرسومة، بل دون أن يكون ذلك التغيير متوقعاً في جملته، لأن هذه البوتقة هي بالذات التي يحدث في باطنها كل تنظيم وتقدير. فأمر الحياة على الجملة ليست منافية للعقل بل لا عقلية، ولو أن بعض أجزائها يبرز على الدوام ويظهر على أنه القوى المنافية عقلاً للتقاليد أو العرف، تلك القوى التي تقف في سبيل أي تغيير معقول للنظام القائم، فهل لنا أن نفسر أسس الحياة القائمة على العرف، وهي القيم والمثل

العليا المعتادة التي ينظم الناس على مقتضاها مآربهم الشخصية ومعاملاتهم مع الآخرين على أنها عدو العقل، وأنها العقبة الكؤود فى سبيل خلق فن للمعيشة والحكم. الواقع أن هذا هو الافتراض الذى تستند إليه الدولة المثالية فى «الجمهورية» والذى اضطر أفلاطون إلى الخروج على أعز ما حرص عليه من المثل العليا السياسية للدولة. ولكن إذا لم يكن العُرف والعادة هما العدو اللدود، وإذا لم يكن ما اصطلح عليه الناس مضاداً للطبيعة، فكيف يمكن تفسير كل منهما على أنه يكمل الآخر؟ هل يمكن لرجل أن يدين بالخضوع لسيدين؟ ألا يتحتم أن يلتزم أحدهما ويعرض عن الآخر؟ لقد أخذ أفلاطون عن سقراط - ولم يتحوّل عن ذلك طيلة حياته - أنه يجب عليه أن يلتزم جانب العقل، ولكن ضَعْفَ إيمانه بضرورة الاستخفاف بشأن العُرف، وقد كانت المشكلة فى نظريته السياسية المتأخرة مشكلة المكانة التى يجب أن تكون للقانون فى الدولة.

القيد الذهبي للقانون

تتجلى هذه المعضلة فى «السياسى» حيث لا تعد هذه المحاورة فى الحقيقة وقبل كل شيء كتاباً سياسياً، بل تدريباً على فن التعريف، وحيث نرى السياسى محور البحث الذى وقع عليه اختيار أفلاطون، ولكن هذا الاختيار لم يأت عفواً. حقاً أن النتيجة التى انتهى إليها البحث هى أن السياسى فنّان أكبر مؤهلاته المعرفة؛ وقد شبه بالراعى الذى يسوس قطيعاً من البشر ويدبر أمره، أو هو بالأحرى رب الأسرة الذى يدبر شئونها لخير أفرادها جميعاً. وهنا يجب أن نسجل أن هذه الحجة هى نقطة الابتداء فى كتاب «السياسة» لأرسطو، الذى أبان فى مطلعه بأن الأسرة والدولة نوعان متميزان من الجماعات، وأن الأسرة بالتالى ليست مماثلة بالضبط للحكومة المدنية. ووجه الخلاف بين الأمرين أوسع مما يبدو فى ظاهره، وقد ظل باطرداد مثار نزاع بين أنصار الحكومة المطلقة من ناحية، وأنصار الحكومة الحرة من ناحية أخرى. والمشكلة بالطبع هى ما إذا كان يقتضى أن الرعية تعتمد على الحكام كما يعتمد الأطفال على الوالدين، أم يقتضى أن الرعية مسئولة، وأنها تحكم نفسها بنفسها. وليس المعنى الذى أجاب

أفلاطون به على هذا السؤال في المقال الأول من الأهمية، بل كونه ناقش الموضوع. وقد زعم في «الجمهورية» أن السياسي فنان له حق الحكم، لأنه الوحيد الذي يعرف ما هو خير، أما في «السياسي» فقد بسط هذا السؤال، وجعل من الافتراض المذكور في «الجمهورية» مادة لتعريف دقيق مفصل.

وقد دعم هذا التعريف بتدليل قوى يؤيد الحكم المطلق، إذا كان الحاكم فناناً حقاً في حكمه، فقال^(٥):

«هذا الحكم هو أسلم صور الحكم، وهو وحده الحكم الحقيقي، حيث نجد الحكام متمكنين من العلم حقاً وليس عليهم سيماءه فقط، وسواء في ذلك أحكموا بالقانون أم بغير قانون، وسواء رضى رعاياهم أم لم يرضوا»^(٦).

ولا شك في صعوبة القول بأن تسير الحكومة بغير قانون، ولكن يجب أن يواجه القانون بصفة تقريبية الحالات العادية، فقل يد الحاكم الخبير حقاً عبث، كغل يد الطبيب بإلزامه بما هو وارد في الكتب وهو يعلم من الطب ما يؤهله لتأليف هذه الكتب. وهذه الحجة هي التي ما برحت تساق لتسويغ الحكم المطلق المستتير منذ أيام أفلاطون إلى يومنا هذا. فإذا أرغم الناس «على خلاف القوانين المسطورة والتقاليد الموروثة على أن يفعلوا ما هو أعدل وأشرف وأفضل مما كانوا يفعلون من قبل»^(٧) فمن الخطأ أن يقال إنهم قد أساء إليهم، لأنه من غير المنتظر أن يعرف الكثيرون ما هو خير للدولة. وهنا يظهر لنا ما افترضه كتاب «الجمهورية» بصورة صريحة وتصبح نتيجة مقبولة تمام القبول. ففي الدولة المثالية لا يعتبر رضا الرعية من العدة التي يتزود بها الحكام، مادامت حرية الرعية بمقتضى العرف والتقاليد القانونية لا تنتج غير عرقلة الحرية الفنية لحاكم يعرف فنه.

ومع هذا فإن أفلاطون لم يكن صادق الرغبة في التمسك بكل نتائج الرأي الذي انتهى إليه، أو أنه على الأقل كان مدركاً تمام الإدراك أن هناك وجهاً آخر للموضوع، ويتضح ذلك من كون تعريفه للسياسي يبرز الفارق بين الملك والطاغية في هذا الشأن بالذات. فالطاغية يحكم بالقوة قوماً مرغمين، على

حين ترى أن
مرغوباً فيه
لم يرقب في
أحسن حالاً
الإغريق للعلم
عندما حاج
وذلك لأسياس
المعتادة عين
ويتضح أن
عن الموقفت
الدولة المثالية
تتأني أن
«الجمهورية»
تقسيم الدول
كأدوار متعده
أوocracy
الأوليغاركية
والديمقراطية
- وهي في غير
ضري محاولة
البحث الذي
لا تتلاءم مع
الحكم فيها
«الجمهورية»
السماء، يحال
بمراوحة كل

حين نرى أن للملك الصالح أو السياسى من القدرة الفنية ما يجعل حكمه أمرًا مرغوبًا فيه^(٨). ولا وسيلة للتوفيق بين هذين الوضعين، ولكن الواضح أن أفلاطون لم يرغب فى التجاوز عن أيهما. وليس من الظلم إكراه الناس على أن يكونوا أحسن حالاً مما جرت به التقاليد، ولكنه مع ذلك لم يستطع التغلب على كراهية الإغريق للحكومة التى لا تعتمد إلا على القوة. وتذكرنا عبارته بفصاحة بيانه عندما هاجم الطفيان والطاغية فى الكتابين الثامن والتاسع من «الجمهورية»، وذلك لأسباب تجاوز مجرد افتقار الطاغية إلى الصلاح، وقلة احترامه للروابط المعتادة بين الناس.

ويتضح كذلك من تقسيم أفلاطون للدول فى «السياسى» أنه قد ابتعد قليلاً عن الموقف الذى اتخذته فى «الجمهورية». ويلفت النظر هنا أمران: أولهما أن الدولة المثالية قد استبعدت نهائياً من عداد الدول المستطاع تحقيقها، والأمر الثانى أن الديمقراطية قد خصت برعاية أكبر فى «السياسى» عنها فى «الجمهورية». ففى المؤلف الأول حيث لم يعنه مطلقاً، أو لم يعنه إلا قليلاً، تقسيم الدول، نجده يضع الدولة المثالية فى القمة، ونجد الدول الواقعية مرتبة كأدوار متعاقبة يتولد الواحد منها عن فساد الآخر. فالديمقراطية^(٩) (Timocracy) أو الدولة العسكرية هى مظهر انحلال الدولة المثالية، وحكومة الأقلية الأوليجاركية (Oligarchy) أو حكومة الأثرياء، هى انحلال الديمقراطية، والديمقراطية تنشأ عن فساد حكم الأقلية، كما تظهر الحكومة الاستبدادية - وهى فى ذيل القائمة - عند فساد الحكومة الديمقراطية؛ أمّا فى «السياسى» فنرى محاولة لوضع تقسيم أكثر إحكاماً. فالدولة المثالية أو الحكم الفردى البحت الذى يسوده الملك الفيلسوف شئ «إلهى»، ولذلك فهى من الكمال بحيث لا تتلاءم مع أحوال البشر. وهى تتميز عن جميع أشكال الدول الواقعية بأن الحكم فيها للمعرفة، وبأن لا حاجة فيها إلى القانون. وهذه هى الدولة فى «الجمهورية»، وقد وضعت فى المكان اللائق بها، وهو أنها «نموذج ثابت فى السماء» يحاكيه البشر دون أن يبلغوه. وقد توصل إلى تقسيم الدول الواقعية بمزاوجة كل فئتين إحداهما مع الأخرى، ففرع عن التقسيم الثلاثى التقليدى

فرعين لكل قسم، تبعاً لكونه موافقاً للقانون أو مخالفاً إياه. وبهذه الطريقة يصل أفلاطون إلى التقسيم السداسي المتضمن ثلاثة أنواع تدين للقانون وثلاثة أخرى مقابلة تنتكر له، وهنّ ذلك التقسيم السداسي الذي أخذ به أرسطو فيما بعد في كتاب «السياسة». وهكذا يكون حكم الفرد مصدراً للحكومة الملكية وللحكومة الاستبدادية، كما تتولّد عن حكم الأقلية الحكومة الأرستقراطية وحكومة الأوليغاركية، وذلك في حين يعترف أفلاطون للمرة الأولى بصورتين للديمقراطية، وهما الصورة المعتدلة والصورة المتطرفة. والأكثر عجباً أن أفلاطون هنا يجعل الديمقراطية أصلح الدول التي لا قانون لها، بالرغم من كونها أسوأ الدول الخاضعة للقانون. وعلى ذلك تكون كل من هاتين الصورتين للديمقراطية أفضل من الأوليغاركية. ومن المؤكد أن أفلاطون قد اتجه نحو الموقف الذي اتخذهُ فيما بعد في «القوانين»، الذي يصف الدولة ذات المقام الثاني في الأفضلية بأنها محاولة للجمع بين الملكية والديمقراطية. وفي هذا اعتراف ضمني بأنه لا يمكن في الدول الواقعية تجاهل أهمية الرضا الشعبي، ومساهمة الأفراد في الحكم.

يجب إذن أن تضمّن نظرية أفلاطون الجديدة صراحة على أنها دولة تالية في الأفضلية، مع ما تتضمنه من تعارض غير مقبول بين مدينة سماوية ومدينة أرضية. لأن ما تجمع للبشرية من ذكاء ليس كافياً في تحقيق فكرة الملك الفيلسوف، لذلك كان أفضل حل في طريق البشر هو الاعتماد على الحكمة التي يمكن أن تتمثل في القانون، وعلى نزعة النفس الفطرية نحو الحكمة الكامنة في العادة والعرف. وتتكشف المرارة التي قبل أفلاطون معها هذا الحل الوسط عند قوله متهمكماً: الآن يجب تبرير إعدام سقراط^(١٠)، وعلينا أن نتصوّر الدولة وما فيها من قوانين موروثّة على أنها نوع من المحاكاة للمدينة السماوية. وعلى الأقل لا شك في أن القانون أفضل من الهوى، وأن صلاح الحاكم الخاضع للقانون أفضل من تلك الإرادة التحكيمية التي تصدر عن طاعية مستبد، أو عن حكومة بلوتقراطية (Plutoeracy) أو عن حكم الغوغاء، ولا ريب كذلك في أن القانون هو على العموم قوة باعثة على الحضارة يصبح الإنسان بدونها - مهما تكن طبيعته -

أحط من الحيوانات المتوحشة. ومع ذلك فإن هذا القول، الذي يذكرنا بأرسطو، هو بالنسبة إلى أفلاطون مسألة عقيدة لم تستطع فلسفته أن تسوغها تسويغاً صحيحاً، ومن هذا الوجه الذى تقابل فيه فلسفته بين العلم والظن.

ولم يتردد أفلاطون فى تسجيل ذلك الإيمان فى إحدى الفقرات الأخذة من كتاب «القوانين»، حيث يقول:

«فلنفرض أن كل واحد منا، نحن المخلوقات الحية، إن هو إلا دمية بارعة صنعتها الآلهة، ولسنا ندرى أكان غرضها من ذلك اللهو أم الجد. ولكننا نعلم حق العلم أن ما فينا من انفعالات هى كالأوتار أو الخيال التى تجذبنا، وأنها لتعارضها فيما بينها تجرنا إلى أفعال متضادة. فتبلغ الحد الذى يفصل بين الخير والشر. وهنا يحدثنا العقل أن كل واحد منا يجب أن يتمسك على الدوام بخيط واحد فقط من جملة تلك القوى الدافعة له، وألا يدعه يفلت منه بأى حال من الأحوال، وأن يُقاوم شد الخيوط الأخرى: هذا الخيط هو الحاكم الذهبى، هو حكم العقل المقدس الذى يسمى القانون المشترك للمدينة (Poleos koinon nomon) وهو خيط لئى لأنه من الذهب. أما الخيوط الأخرى فهى خيوط من حديد صلبة شبيهة بنماذج من كل نوع^(١١). يجب إذن أن نتعاون دائماً على اتباع قيادة^(١٢) القانون الحسن (Kalliste agoge tou nomou)، لأن العقل (Logismou) ما دام حسناً بالذات، فإنه يستدل فى رفق لا فى عنف، ويحتاج فى قيادته إلى من يعينه على انتصار الجنس الذهبى الموجود فينا، على غيره من الأجناس^(١٣).

يجب إذن أن ترتبط أطراف الدولة التى تضمنتها نظرية أفلاطون الأخيرة «بالخيط الذهبى للقانون»، وهذا يعنى أن المبدأ الخلقى الذى يقوم عليه تنظيمها يختلف عنه فى «الجمهورية». ويمكن القول بأن القانون الآن هو ممثل العقل الذى عمل أفلاطون على جعله أسمى ما فى الدولة المثالية، والذى ظل بعده أسمى قوة فى الطبيعة. وتبعاً لذلك كانت أهم الفضائل فى الدولة المثالية هى العدالة، وتقسيم العمل والتخصص فى الوظائف الذى يضع كل إنسان فى المركز الذى يصلح له، و«يعطيه ما له». بمعنى أن تُتاح له فرصة الوصول بجميع مواهبه إلى ذروة الازدهار، واستثمارها إلى أقصى الحدود. وفى دولة «القوانين» نرى الحكمة

تتبلور في القانون - أو قل إنها تتجسد فيه - وليس من الممكن تحقيق هذا التوافق المرن بين الفرد والدولة، ولكن المفروض في القواعد التنظيمية التي تضعها القوانين أنها «في جملتها» تكون أحسن ما هو مستطاع. لذلك كانت أسمى فضيلة في مثل هذه الدولة هي الاعتدال أو ضبط النفس، أي الميل إلى التقييد بالقانون، أو روح الاحترام نحو هيئات الدولة ونظمها، واستعداد المرء لإخضاع نفسه لقواه المشروعة.

وينتقد أفلاطون في الكتب الأولى من «القوانين» انتقاداً مرّاً تلك الدول، التي من قبيل إسبرطة، والتي اتخذت من الفضيلة الرابعة، وهي الشجاعة، الهدف الرئيسي من التدريب، وأخضعت بذلك سائر الفضائل المدنية الأخرى للنجاح العسكري. وهكذا نرى بوضوح أنه أصبح أقل تقديرًا لإسبرطة منه حين تحدث عنها بمناسبة الدولة الديمقراطية التي تكلم عنها في «الجمهورية»، وأنه استهجن الحرب في صراحة تامة مبيناً عدم جدواها كغاية تستهدفها الدول، ذلك أن غاية الدولة هي الانسجام أو الائتلاف في كل من العلاقات القائمة في الأسرة أو العلاقات الخارجية، وإذا قصر الجهد عن تحقيق ذلك الانسجام الكامل الناجم عن التخصيص في الوظائف في الدولة المثالية، فأفضل ضمان لهذا الانسجام هو الخضوع للقانون، فدولة «القوانين» إذن هي دولة تشيد على التوسط أو الاعتدال باعتبار أنه أهم فضائلها، وتسعى إلى تحقيق الانسجام بالتزام روح الطاعة للقانون.

الدولة المختلطة

من الواضح إذن أن أفلاطون أخذ يتلمس مبدأ للتنظيم السياسي يحقق النتيجة المبتغاة، وهو مبدأ يقوم في نظريته الجديدة بالدور الذي قام به مبدأ تقسيم العمل وتقسيم المواطنين إلى ثلاث طبقات، في نظريته السابقة التي أوردها في «الجمهورية». والواقع أنه كشف^(١٤) عن مبدأ توارثه تاريخ النظريات السياسية، وحظى بتأييد معظم المفكرين الذين تعرضوا لمشكلة التنظيم في مدى قرون كثيرة. وهذا المبدأ «الدولة المختلطة» التي وضعت لكي تحقق

الانسجام بطريق التوازن بين القوى، أو بطريق الجمع بين عدة مبادئ مختلفة الاتجاه جميعاً يفضى إلى تلاشى هذه الاتجاهات بعضها في بعضها الآخر. وهكذا يكون الاستقرار ناتجاً عن تعارض القوى السياسية. وهذا المبدأ هو الأصل الذى تولّد عنه مبدأ فصل السلطات المشهور، الذى أعاد منتسكيو اكتشافه بعد ذلك بقرون، على أنه جوهر الحكمة السياسية الكامنة في الدستور الإنجليزي. أمّا عند أفلاطون فالدولة المختلطة التى بين معالمها فى «القوانين» يُقال إنها جمع بين مبدأ الحكمة فى النظام الملكى، ومبدأ الحرية فى النظام الديمقراطى. ومع هذا لا يمكن القول بأنه ظفر بتحقيق التأليف الذى كان يجول بخاطره، بل لا يمكن القول كذلك بأنه قد ظل مخلصاً لمثال الدستور المختلط، فقد لبث اتجاه أفلاطون مشتتاً على وجه لا رجاء فيه، حتى جنح فى النهاية إلى ذلك الاتجاه الأكثر ملائمة؛ والذى سبق أن بسطه فى «الجمهورية».

ومع ذلك فإن طريقته فى التمهيد إلى مبدأ الدولة المختلطة والدفاع عنه، كان لها أعظم الأثر فى تقدم هذا البحث فيما بعد. ولما كانت محاورة «القوانين» تبحث فى الدول الواقعية، فقد رأى أفلاطون أن منهج الاستدلال المنطقى الخالص أو الاستدلال النظرى، وهو المنهج الذى اصطنعه فى «الجمهورية»، أصبح لا محل له فى «القوانين»، لأن المشكلة أصبحت تتعلق بنهوض الدول وسقوطها، وبالأسباب الواقعية لا المثالية لعظمتها وانحلالها. ولهذا شرع أفلاطون فى الكتاب الثالث من «القوانين» ببسط أول محاولة من محاولات لا يحصرها العدد، لوضع نوع من التاريخ الفلسفى يتتبع أطوار تقدم المدنية، ويحدد مراحلها العصبية التى اجتازتها، ويعين أسباب الرقى والانحطاط، ثم يستخرج بتحليل ذلك سائر قوانين الاستقرار السياسى التى يجب على السياسى الحكيم مراعاتها، حتى يتمكن من التحكم فى التغييرات التى تكتنف الجماعة الإنسانية، وتوجيه هذه التغييرات وفق ما يريد، ويلاحظ أفلاطون، فى فقرة تذكرنا بأرسطو، أن الحياة الإنسانية محكومة بأمور ثلاثة: الله، والحظ، والفضن. وأن الفضن يجب أن يعمل بالاشتراك مع الظروف^(١٥). حقاً ليس فى التاريخ الميثولوجى الذى كتبه أفلاطون ما ينم عن الاعتماد على قواعد البحث الدقيق.

ومع ذلك فإن هذه الإشارة في «القوانين» إلى ضرورة ربط دراسة السياسة بتاريخ الحضارة كانت أجدى من ذلك المنهج التحليلي والقياسي الذي يسود «الجمهورية»، فقد وضعت أساس تلك التقاليد الصحيحة للبحوث الاجتماعية؛ وبخاصة طريقة البحث التي تلقاها أرسطو وهذبها.

وليس خطا أفلاطون في التاريخ الفلسفي للجنس البشري حاسمة، لأنها استهدفت أكثر من غاية، وضمت أكثر من مبدأ. فهي تعتمد قبل كل شيء على الفكرة الشائعة لدى الإغريق عن الاتجاه الذي تطورت إليه نظمهم الخاصة، ففي مبدأ الأمر كان الناس يعيشون كالرعاة في أسر منعزلة، وتنقصهم الصناعات التي تستخدم فيها المعادن، كما تنقصهم الفوارق الاجتماعية وكثير من مساوئ الحياة المتمدنة، ويتخيل أفلاطون ذلك العهد في صورة «عصر طبيعى» كان الناس يعيشون فيه بسلام، لأنه لم تكن قد ظهرت بعد الحرب التي تظهر بوجود جماعة أعظم ظموحاً من غيرها. وكانت قد ظهرت في كتابات أفلاطون فكرة «الحالة الطبيعية»، وهي الخرافة الكبيرة التي نجدها عند المتأخرين من فلاسفة السياسة. وكلما تكاثرت الناس عدداً، واتسع نطاق الزراعة، وابتدعت صناعات بدوية جديدة، تجمعت الأسر في قرى. فيظهر في النهاية السياسى الذى يوحد بين القرى ويجعلها مدناً. وهذا النهج من التطور هو الذى استند إليه أرسطو فى الفصول الافتتاحية من كتاب «السياسة» ليميز الوظيفة التى تمتاز بها المدينة باعتبار أنها هى التى تضطلع بإمكانيات الحياة المتمدنة.

ومع ذلك فقد استهدف أفلاطون غرضين آخرين على الأقل، يُعد أحدهما عرضياً إلى حد ما، ويُعد الآخر أوثق صلة بظهور الدستور المختلط. فهو يعرض فى نقده لإسبرطة، ويرد أسباب سقوطها إلى نظامها العسكرى المحض، لأن «الجهل خراب الدول». ولكنه كان يرغب قبل كل شيء فى أن يبين كيف كانت سلطة الملكية القائمة على العسف وما يصاحبها من طغيان سيئاً فى الانحلال كما يتجلى مثال ذلك بوجه خاص فى دولة الفرس؛ وكيف أدت ديمقراطية أثينا الطليقة العنان إلى إهلاك نفسها بالتطرف فى الحرية. وكانت كل دولة منهما تستطيع أن تزدهر لو قنعت بالتزام الاعتدال، فتقوم السلطان بالحكمة أو تعدل

الحرية بالنظام، لأن الإفراط في كلتا الحالين هو الذى أدى إلى الخراب. فها هنا إذن المبدأ الذى يجب أن تقام عليه الدولة الفاضلة. فإن لم تكن الدولة ملكية فيجب على الأقل أن تشتمل على مبدأ الملكية، وهو مبدأ الحكومة الرشيدة القوية الخاضعة للقانون. وكذلك إن لم تكن الدولة ديمقراطية فيجب أن تشتمل على المبدأ الديمقراطي، ألا وهو مبدأ الحرية والسلطة اللتين تشارك الجماهير فيهما، مع الخضوع بطبيعة الحال للقانون.

ويمكن تعميم هذه الحجة؛ فقد سلم الناس منذ أقدم العصور بدعاوى كثيرة تطالب بالسلطان - مثل حق الآباء على الأبناء، والشيوخ على الشباب، والأحرار على العبيد، والأشراف على الأخساء، والأقوياء على الضعفاء، والحكام المختارين بالقرعة على غيرهم من المواطنين^(١٦) - وقد تتعارض بعض هذه الحقوق مع بعضها الآخر فتنتج عن ذلك أسباب الشقاق. ومن رأى أفلاطون بطبيعة الحال أن الحق «الطبيعى» الوحيد في السلطة هو حق الحكماء على من هم دونهم حكمة، ولكن هذا الأمر يتعلق بالدولة المثالية. وترجع المشكلة في الدولة الثانية إلى اختيار هذه الحقوق المسلمة، والجمع بينها لنحصل منها في النهاية على أفضل حكم يخضع للقانون، وهذا يعنى في الواقع أن أفلاطون يقترب من الحكمة بعض الشيء بالاعتماد على حق السن والحسب والثروة، وهى ظواهر يجوز لأول نظرة اتخاذها دليلاً على مقدرة أعلى من المتوسط، مع بعض التساهل فيما يختص بالقرعة إرضاء للديمقراطية.

ومن الواضح أن إنشاء مدينة تنطبق عليها هذه الأوصاف يتطلب النظر إلى العوامل الكامنة المادية والاقتصادية والاجتماعية، وهى عوامل يتوقف الدستور في وجوده عليها، ما دامت الدولة المختلطة عند أفلاطون ليست مجرد توازن بين القوى السياسية. وتبعاً لذلك نراه يبدأ بالبحث في الموقع الجغرافى للمدينة، وأى ظروف خاصة بالمناخ والتربة أنسب من غيرها، وهنا مرة أخرى يكشف عن مبدأ أصبح مأثورًا، بل يكاد يكون جزءاً من تقاليد النظرية السياسية عند مؤرخ الفلسفة. وهو أثر ما كان مباشراً، كما يظهر في ملاحظات أرسطو التى يمهّد بها إلى تخطيط الدولة الفاضلة، ويرى أفلاطون أن أفضل موقع ليس

ما أشرف على الساحل، بسبب ما تجلبه التجارة الخارجية من مفاسد، وبصفة
أخص نظرًا إلى أن التجارة الخارجية تعنى وجود أسطول، والأسطول يعنى وجود
قوة فى يد جماهير الشعب. ويستند هذا الرأى إلى النظر فى تاريخ أثينا، ويتفق
حكمه بمضار القوة البحرية مع ما سبق أن حكم به على مضار القوة العسكرية
فى إسبرطة. أمّا المثل الأعلى فهو الجماعة التى قوام حياتها الزراعة، وتعيش
فى أرض تفى بحاجاتها ولكن فيها وعمورة، وهذا النوع من الأرض هو الذى ينبج
أشد السكان بأسًا وأكثرهم اعتدالًا. وهذا يذكرنا بإعجاب كثير من فلاسفة
القرن الثامن عشر بأهل سويسرا، كما يُبين لنا الشك عينه فى مذهب الدولة
القائمة على التجارة وتلك القائمة على الصناعة. ويعتقد أفلاطون كذلك أن
اشتراك أفراد المدينة فى الجنس واللغة والقانون والدين أمر مرغوب فيه،
بشرط ألا تزيد فى رجحان كفة العُرف رُجحانًا كبيرًا.

النظم الاجتماعية والسياسية

أهم نظام اجتماعى من ناحية الدلالة السياسية هو ملكية الأرض والانتفاع
بها. وقد كان هذا هو رأى أفلاطون فى «الجمهورية» - ولو أنه حاول فى تلك
المحاورة أن ينشئ دولة يمثل التعليم فيها مكان الصدارة - وظل متمسكًا به
عندما حاول البحث فى الدول الواقعية. فهو لا يخفى فى «القوانين» أنه مازال
يعتقد أن الشيوعية هى النظام المثالى، ولكنها أسمى مما يمكن أن تصل إليها
الطبيعة البشرية. وبناء على ذلك نراه يتخلى بسبب الضعف الإنسانى عن هذين
الأمرين الرئيسيين فيسمح بقيام الملكية الخاصة والأسرة الخاصة. بيد أنه
لا يزال يحتفظ برأيه فيما يختص بمساواة المرأة فى التعليم، ومشاركتها فى
الواجبات العسكرية وغيرها من الواجبات المدنية، ولو أنه لا يذكر الآن شيئًا عن
توليها المناصب العامة. وهو يقبل صلة الزواج الدائمة التى يقتصر فيها على
زوجة واحدة - فى ظل رقابة عامة شديدة - على أنها الوضع الشرعى للزواج.
وأمّا الملكية الخاصة التى سمح بها أفلاطون فقد قيدها بشروط ثقيلة من حيث
مقدارها ومن حيث أوجه الانتفاع بها، متبعًا فى ذلك بوجه عام نفس القواعد

السارية بالفعل فى إسبرطة. وقد حدد عدد المواطنين بخمسة آلاف وأربعين، واشترط أن تقسم الأراضى إلى عددٍ متساوٍ من القطع يجوز توريثها، ولا يجوز قسمتها أو نقل ملكيتها. ويستهلك الناس محصول الأرض جماعة فى ندوات عامة، وبهذا يتساوى الناس من حيث ملكية الأرض. أمّا فلاحه الأرض فلا يقوم بها إلا الرقيق. أو إن شئت اصطلاحاً أدق وصفاً فهم عبيد الأرض serfs الذين يدفعون أجرها فى صورة حصة من غلتها.

أمّا الملكية الشخصية، من جهة أخرى، فهو يسمح بأن تكون غير متساوية ولكن مقدارها محدود. ذلك أن أفلاطون يحرم على أى مواطن أن يملك ملكاً شخصياً تزيد قيمته على أربعة أمثال قيمة قطعة من الأرض. والغرض من هذا التحديد أن تستبعد عن الدولة تلك الفوارق الصارخة بين الأغنياء والفقراء، والتي دلت تجارب الإغريق على أنها السبب الرئيسى فى المنازعات المدنية. والواقع مع هذا أن حق الانتفاع بالتملكات الشخصية مقيّد بحدود ضيقة تشبه الحدود المقيّدة لمقدارها. فالمواطنون لا ينبغي لهم أن يشتغلوا بالصناعة أو التجارة، أو أن يكون لأحدهم حرفة أو مهنة. وجميع هذه الضروب من النشاط التى لا يمكن الاستغناء عنها، يضطلع بها الأغراب المقيمون فى المدينة أحراراً دون أن تكون لهم صفة المواطنين. وللدولة أن تسك عملة رمزية فقط (ربما كانت شبيهة بنقود إسبرطة الحديدية)، ويحرم أخذ فائدة عن القروض. وقد بلغت هذه القيود حد تحريم حيازة الذهب والفضة، وأحالت هذه القيود التى تفتق عنها ذهن أفلاطون حق المواطن فى تملك ملكه إلى ما يشبه قصة ذلك الرجل الذى دعى إلى وليمة فاخرة حتى إذا أتاها لم يجد طعاماً.

وبدلنا تحليل الأوضاع الاجتماعية الموصوفة فى «القوانين» على أن أفلاطون لم يتخل حقيقة عن خطة تقسيم العمل التى سبق له أن بسطها فى «الجمهورية» على أنها المبدأ الأساسى لكل جماعة. وكل ما أتى به أنه عرض تقسيماً جديداً للعمل يحل محل طبقات المواطنين الثلاث فى النظرية السابقة، والتقسيم الجديد أشمل لأنه ينطبق على جميع سكان الدولة، بيد أنه يشبه التقسيم السابق تماماً فى أنه جامع مانع. وهو ينص على أن الزراعة هى المهنة الخاصة بالعبيد،

والتجارة والصناعة بطبقة الأحرار غير المواطنين، أما جميع الوظائف السياسية فهي امتياز للمواطنين دون غيرهم. ومن الواضح أيضاً أن هذه الخطة تشبه تلك التي جاءت في «الجمهورية» في أنها تتجنب المشكلة الأساسية بدلاً من حلها. والمشكلة هي مشكلة المشاركة. وهي كما قال عنها بركليس في خطبة الرثاء: أن نهتدى إلى طريقة يستطيع بها سواد الناس أن يعفوا بأمورهم الخاصة، ويشاركوا مع ذلك في المصالح العامة. وهذا هو، اسمياً، الحل الذي يشده أفلاطون. ولكن ما ينتهي إليه هو دولة تقتصر فيها الرعاية صراحة على طبقة من الأشخاص المميزين الذين يتيسر لهم أن يعهدوا بشئونهم الخاصة - ذلك السعى البقيض لكسب الرزق - إلى العبيد والأجانب. وهذا بالتأكيد ما لم تكن عليه الديمقراطية أيام بركليس، فإن الحدود التي تفصل بين الطبقات في «الجمهورية» أقل وضوحاً في معالمها من تلك التي في «القوانين». فقد كانت الأولى خطوطاً تفصل بين المواطنين، ولو أن الجانب الاقتصادي من السكان ليس مؤلفاً من المواطنين على الإطلاق، وبذلك تقوم الدولة صراحة على الامتياز الاقتصادي. ولا ينقص من صدق ذلك أن المزايا التي يؤثرها أفلاطون هي من قبيل الأمان من الفقر لا من الغنى.

وليس من الضروري الدخول في تفاصيل الدستور السياسي الذي يشيده أفلاطون فوق نظامه الاجتماعي. فهو يحسب حساب أهم أنواع النظم السياسية التي كانت قائمة في كل مدينة إغريقية: ندوة المدينة والمجلس والقضاة. ومما هو جدير بالملاحظة الطريقة التي يحاول بها تنفيذ فكرة الدستور المختلط، فالوسيلة إلى اختيار القضاة هي الانتخاب - وفي رأي الإغريق أنها طريقة أرستقراطية - وكانت هذه الانتخابات تستغرق عملياً واجبات الجمعية العامة للمواطنين. وكان المجلس الأعلى للقضاة - الذين أطلق عليهم أفلاطون هنا اسم «حراس القانون» بدلاً من الحراس - جماعة مشكلة من سبعة وثلاثين عضواً يختارون بالانتخاب على ثلاث درجات، ويتكوّن من اقتراع أول للترشيح ينتخب فيه ثلثمائة من المرشحين، يليه اقتراع ثان ينتخب فيه مائة من بين الثلثمائة، يعقبه اقتراع نهائي ينتخب فيه سبعة وثلاثون من المائة. ولكن أعجب العمليات

الانتخابية هي تلك التي يختار بوساطتها مجلس الثلاثمائة والستين، ومن الواضح أن هذه الطريقة موضوع صراحة لترجيح أصوات ذوى اليسار. فالمواطنون ينقسمون إلى أربع طبقات حسب مقدار ممتلكاتهم الشخصية، وهي وسيلة اصطنعها أفلاطون عن الدستور الأثيني، وكان سولون قد استتبطنها في زمن متقدم على الديمقراطية. وتفصيل ذلك أنه لما كانت الممتلكات الشخصية لا يجوز أن تزيد على أربعة أمثال قيمة قطعة من الأرض، فهناك أربع طبقات من الملاك، أدناها تتألف من أولئك الذين لا تزيد ممتلكاتهم الشخصية على قيمة حصتهم من الأرض، وتليها طبقة الذين تزيد ممتلكاتهم الشخصية على قيمة حصة الأرض ولا تزيد على قيمة حصتين اثنتين، وهلم جرا. ومن المفروض أن أدنى هذه الطبقات يجب أن تكون أكثرها عددًا، وأن تكون أعلاها أقلها عددًا، ومع هذا فإن أفلاطون يخصص لكل منها ربع أعضاء المجلس^(١٧)، وهذا يُشبه إلى حد كبير الدستور البروسي الأول الذي كان يقضى بتخصيص ثلث عدد مقاعد مجلس النواب لكل طائفة من ثلاث طوائف من الناخبين، تؤدي كل واحدة منها ثلث الضرائب المحصلة، ويتمادي أفلاطون في ترجيح أصوات المواطنين الأثرياء بتقرير جزاء على عدم التصويت لا يسرى على الطبقات الدنيا من الملاك. ونظام طبقات الملاك له أثره في الدستور، لأن بعض المناصب لا تستند إلا إلى الفئة أو الفئات العليا. وفيما يختص بهذا المجلس لا نرى غير رخصة واحدة للديمقراطية، تلك هي أن عدد الأشخاص المنتخبين ضعف عدد المقاعد التي يشغلها الأعضاء، ويرجع الاختيار النهائي إلى القرعة.

وقد يكون من غير المفهوم أن يعد أفلاطون هذا الدستور تأليفًا بين الملكية والديمقراطية، مع أن الجانب العملي الفعّال فيه هو ولا ريب نظام طبقات الملاك. فالرخصة الوحيدة فيه للديمقراطية طفيفة جدًا، ولم تنقرر إلا كرهاً «بسبب تذمر الجماهير». وفضلاً عن ذلك فإن أرسطو - على الأقل - كان يرى أنه لا وجود لأي عنصر من عناصر الملكية في الدستور المبيّن في «القوانين» وهذا الدستور ليس سوى أوليغاركية وديمقراطية، والميل فيه إلى الأوليغاركية أعظم. حقًا كان ما يهدف إليه أفلاطون هو ضمان رجحان العناصر الموالية للقانون، مع

مساواة تتناسب مع الكفاية. ولكن النتيجة التي ينتهي إليها دستوره هي ترجيح كفة أصحاب الأملاك الشخصية. ولكنه هو نفسه يقول: إن الرجل الشحيح مع أنه بلا ريب غير صالح^(١٨) قد يكون أغنى من رجل صالح يجب الإنفاق في وجوه البير^(١٩). ولهذا فليس من الواضح أكان يمكن أن يتفق في الرأي مع أرسطو في الإيمان بأن الموسرين أفضل في المتوسط، من الفقراء، مع العلم بأن أرسطو أيضاً أدخل نصاب الملكية في نظام دولته التي سمّاها دولة الطبقة الوسطى. والواقع أيضاً، كما سبق القول، إن أفلاطون يرفع في «السياسي» من شأن الديمقراطية، ولو جانبت القانون، فوق الأوليغاركية. لهذا كان من المستحيل التوفيق بين خطط أفلاطون في الحكم وبين مقاصده ونياته. ويظهر أنه عندما بلغ مرحلة وضع الدستور وجد أن الفوارق في الملكية واضحة ويمكن الاستناد إليها. وليست الفوارق في الفضيلة كذلك.

النظم التعليمية والدينية

لا حاجة بنا إلى الإفاضة في بيان الخطة الأخيرة للتعليم، التي استأثرت بقسط كبير من عناية أفلاطون في «القوانين». فالصورة العامة للمنهج الدراسي، مثل اشتماله على الموسيقى والألعاب الرياضية، لا تزال عظيمة الشبه بما كانت عليه في «الجمهورية»، ولا يزال حذره من الشعراء يتجلى في الرقابة الشديدة على الأدب والفن، وبقي تعليم النساء على قدم المساواة مع الرجال، كما كان شطراً مهماً من الخطة، ولا يزال تعليم جميع المواطنين إجبارياً. أمّا التغييرات فأخطرها شأناً هو أنه يبذل عناية أكثر في تنظيم التعليم، وأنه اضطر، بالنظر إلى أن الدولة لم تعد بعد معهداً للتعليم، إلى النظر في تنسيق نظام التعليم مع سائر نظم الحكومة. أمّا عن التغيير الأول فنحن نلاحظ أنه يعمل على وضع نوع من المدارس المنظمة العامة، يقوم فيها المعلمون بالأجر بتدريس منهج مفصل كامل يشمل المرحلتين الأولى والثانية. وأمّا عن علاقة هذا النظام بالدولة فإنه يجعل الموظف الذي يتولّى أمور المدارس رئيساً لجميع الموظفين. فنظرية التعليم في القوانين، على خلاف ما كانت عليه في «الجمهورية»، هي نظرية لنظام خاص بمعاهد التعليم.

ويبدو عند أفلاطون مثل هذا الميل إلى وضع النظم فيما ذكره عن الدين وعلاقته بالدولة. وربما كانت مغالاته في الاهتمام بأمر الدين من علائم الشيخوخة، وهو أمر لم يتعرض له في «الجمهورية» بأكثر من إشارة عابرة. وما من شك في أن الإسهاب الواضح الذي استطرده فيه إلى بحث ناحية الدين، في الكتاب العاشر من القوانين، هو أكثر النواحي إثارة للأسف في إنتاجه العبقري. وذلك بالرغم من عدم خلو هذا البحث من طابع التأثير الذي يصاحب ما يصدر عن وحى العقيدة المتغلغلة. فالدين من وجهة نظر «القوانين» يجب أن يخضع لتنظيم الدولة ورقابتها، شأنه في ذلك شأن التعليم. ويحرم أفلاطون تبعاً لذلك أي نوع من العبادات الدينية الخاصة، ويقضى بتحريم إقامة الشعائر إلا في معابد عامة على أيدي كهنة ترخص لهم الدولة بذلك وهو في هذا متأثر من جهة بنفوره من بعض الصور المنحرفة للدين التي يلاحظ عليها أنها تجتذب الصرعى ولا سيما من النساء، وهو متأثر من جهة أخرى بالشعور بأن الديانة الخاصة تباعد بين الناس وبين ولائهم للدولة. ولا يقف تدخله في تنظيم الدين عند حد الشعائر العامة، فقد أصبح مقتنعاً بأن العقيدة الدينية شديدة الصلة بالسلوك الفاضل، أو بوجه أخص أن بعض صور الإلحاد تقوم بلا مرأى على نزعة منافية للأخلاق. وبناء على هذا يذهب أفلاطون إلى أنه من الضروري تزويد الديانة بنوع من العقيدة، وتزويد الدولة بقانون للهرطقة لعقاب الملحدين. وهذه العقيدة بسيطة، فهي تحرم الكفر الذي يميز منه أفلاطون ثلاثة أنواع: إنكار وجود الآلهة، وإنكار أن الآلهة تعنى بأمر سلوك البشر، والاعتقاد بأن الآلهة ترضى بسهولة عما يُرتكب من الذنوب - وجزء الكفر هو السجن، وقد يكون الإعدام في الأحوال الخطيرة - وهذه المقترحات شديدة المناهضة لما اعتاده الإغريق، وتلصق بكتاب «القوانين» وصمة كونه أول دفاع عقلى عن الاضطهاد الدينى.

وتختتم «القوانين» بأمر بعيد كل البعد عن الغرض الذي كان أفلاطون يسعى إليه، وعن الدولة التي رسمها لتحقيق ذلك الغرض، ففي الصفحات القلائل الأخيرة يضيف إلى الدولة منظمة أخرى، لا نكاد نجد لها ذكراً من قبل،

وهي لا تقتصر عن الاتساق مع المنظمات الأخرى للدولة وحسب، بل تتناقض كذلك مع الغرض من إنشاء دولة تكون كلمة القانون فيها هي العليا. هذه المنظمة هي ما يدعوه أفلاطون «المجلس الساهر» Nocturnal Council، وهو جماعة تتشكل من العشرة الأكبر سنًا من بين السبعة والثلاثين الذين يتألف منهم مجلس الحراس، ومن الرئيس المشرف على التعليم، ومن عدد معين من الكهنة يختارون خاصة لما هم عليه من فضيلة. وهذا المجلس مع أنه خارج عن دائرة القانون فإنه مزوّد بالسلطة اللازمة لمراقبة وإدارة جميع المنظمات القانونية في الدولة. والمفروض في أعضائه أنهم حاصلون على العلم اللازم لنجاة الدولة. ويقول أفلاطون في خاتمته الأخيرة: إن المجلس يجب تأسيسه بادئ ذي بدء، ثم تودع الدولة بين يديه. وواضح أن المجلس الساهر يقوم مقام الملك الفيلسوف في «الجمهورية»، وأن إدخاله في «القوانين» اعتداء صارخ على الولاء للدولة ذات المقام الثاني. ولكن المجلس ليس هو الملك الفيلسوف بالضبط، فإن ورود ذكره بعد إنشاء جريمة الهرطقة، وبعد إنشاء طبقة من الكهنة الرسميين، يجعل المجلس الساهر تفوح منه رائحة المبادئ الكهنوتية، ومما يزكى هذه الرائحة أن طبيعة الحكمة التي يعزوها أفلاطون إلى أعضاء هذا المجلس ذات صفة دينية واضحة.

الجمهورية والقوانين

إذا ألقينا نظرة على فلسفة أفلاطون السياسية في جملتها، وفي صلتها بالبحث المباشر للموضوع، وجب أن نعد نظرية الدولة في «الجمهورية» بداية خاطئة. فكل ما قدّمته «الجمهورية» بصدد نظرية دولة المدينة هو تحليل كامل للمبادئ العامة التي يقوم عليها المجتمع - مثل طبيعة المجتمع، باعتبار أنه تبادل مشترك للخدمات تنمو فيه القدرة الإنسانية حتى تبلغ، على حدٍ سواء، إشباع المطالب الشخصية، وتحقيق أسمى طراز للحياة الاجتماعية. وقد تناول أفلاطون هذا الرأي بالبحث في «الجمهورية» في عبارات تكاد تعتمد اعتمادًا تامًا على مذهب سقراط، القائل بأن الفضيلة هي العلم بالخير، وقد أقيم هذا العلم

على مثال منهج الرياضيات القياسي المحكم. ولهذا السبب تصوّر أفلاطون العلاقة بين الحاكمين والمحكومين على أنها كالعلاقة بين العلماء والجهّال، ثم أفضى هذا الرأى بدوره إلى إقصاء القانون من الدولة، إذ لم يكن هناك مكان فى نظرية المعرفة عند هذه المرحلة من مذهبه لنمو الحكمة المتدرّج عن طريق التجربة والعادات. ومع ذلك فقد زيف حذف القانون المثال الأخلاقى لحرية المواطنين، وكان ذلك المثال هو الجوهر الحقيقى لدولة المدينة.

ثم إن سعى أفلاطون فى فلسفته المتأخرة نحو رد القانون إلى مكانه فى الدولة كان على الدوام سعيًا فائرًا تنقصه الحماسة، وينقصه الحسم إلى حدٍ ما، كما يتبيّن ذلك من المحاولة غير المقنعة التى أراد بها التوفيق بين سبق آرائه ولاحقها، حين يصف الصورة الأخيرة للدولة بأنها ليست إلا دولة تالية للدولة الفاضلة، والصعوبة الحقيقية هى أن هذه المراجعة كانت تتطلب من أفلاطون إنشاءً جديدًا كاملاً لعلم النفس حتى يهيئ للعادة مكانًا هامًا، وإنشاءً جديدًا لنظرية المعرفة حتى يفسح للتجربة والعرف مجالًا. ومع ذلك فقد كانت دراسة الدولة فى «القوانين» هى التى أوحى بالمراجعات المطلوبة، لأن أفلاطون فى هذا الكتاب لجأ إلى تحليل دقيق حقًا، تناول فيه النظم والقوانين الواقعية، وأوصى بربط مثل هذه الدراسات بالتاريخ. وأثار كذلك فى «القوانين» مبدأ التوازن - أى الملاءمة بين المطالب والمصالح - على أنه الوسيلة الصالحة لتكوين دولة دستورية. وإذا قارنا الدولة المثالية المجردة المذكورة فى «الجمهورية» بدولة «القوانين» وجدنا أن الدولة الأخيرة هى التى تحمل حملة صادقة على مشكلة دولة المدينة، وتلك المشكلة هى التوفيق بين مصالح ذوى الأملاك وبين مصالح الديمقراطية التى يُمثلها العدد الغفير من الجمهور. ومن هذه النقاط التى أثارها أفلاطون فى «القوانين» ابتداءً أرسطو بحثه، حتى يكاد يصطنع فى معظم الأحوال الإشارات المتناثرة فى صفحات «القوانين» منمياً إياها بفحوص تجريبية أعظم عمقًا وشواهد تاريخية أكثر اتساعًا، وذلك دون أن يهجر المبادئ العامة الواردة فى «الجمهورية» التى ما فتئت تقدم المادة لنظريته فى الجماعة. وقد سعى أرسطو فى مذهبه الفلسفى العام إلى أن يقدم مجموعة متماسكة من القواعد المنطقية، تفسّر النهج الذى سلكه وتسوغه.

- [illegible]

مراجع مختارة

الفصل الرابع

SELECTED BIBLIOGRAPHY

- Greek Political Thought and Theory in the Fourth Century" By Ernest Barker. In *The Cambridge Ancient History*, Vol. VI (1927), ch. 16.
- Greek Political Theory: Plato and his Predecessors. By Ernest Barker. 2nd ed. London, 1925, chs. 6-17.
- "Fact and Legend in the Biography of Plato". By George Boas. In *The Philos. Rev.*, Vol. LVII (1948) p. 439.
- "The Athenian Philosophical Schools". By F. T. Cornford. In *The Cambridge Ancient History*, Vol. VI (1927), ch. II.
- The Laws of Plato. Ed. by E. B. England. 2 vols. Manchester, 1921. Introduction, Plato and his Contemporaries: A Study in Fourth-Century Life and Thought. By G. C. Field. London, 1930.
- Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy. By Theodor Gomperz. Vol. III. Eng. Trans. by G. G. Berry. New York, 1905. Book V, chs. 13, 17, 20.
- Plato's Thought. By G. M. A. Grube. London, 1935, ch. 8.
- The Authorship of the Platonic Epistles. By R. Heidegger. Manchester, 1913.
- Platonic: The Ideals of Greek Culture. By Werner Jaeger. Eng. Trans. by Gilbert Highet, 3 vols. New York, 1939-44. Book IV.
- Laws in Ancient and modern Philosophy. By H. W. B. Joseph. Oxford, 1935, chs. 1-5.
- Knowledge and the Good in Plato's Republic. By H. W. B. Joseph. London, 1948.
- Discovering Plato. By Alex. Koyré. Eng. Trans. by Leonora G. Rosenfield. New York, 1945.
- Studies in the Platonic Epistles. By Glenn R. Morrow. Illinois Studies in Language and Literature. Urbana, Illinois, 1935.
- "Plato and the Law of Nature". By Glenn R. Morrow. In *Essays in Political Theory*. Ed. by Milton R. Konvitz and Arthur E. Murphy. Ithaca, New York, 1948.
- Lectures on the Republic of Plato. By Richard L. Nettleship. Ed. by Lord Charnwood. London, 1914.
- The Open Society and its Enemies. By (K. R. Popper. 2 vols. London, 1945. Vol. I.

الفصل الخامس أرسطو - المثل العليا السياسية

في حوالى التاريخ الذى طلب فيه «ديون» من أفلاطون أن يضطلع بتجربة سراقوسة لتثقيف ديونيسيوس الصغير، ورفع مستوى حكومته، التحق بأكاديمية أفلاطون أعظم تلاميذه وهو أرسطو. ولم يكن أرسطو من أهل أثينا، بل من أهل ستاجيرا فى تراقيا، حيث وُلد سنة ٣٨٤ ق.م. وكان والده طبيباً، وربما كان ذلك من أسباب اهتمام أرسطو الواضح فى جميع مؤلفاته بالبحوث البيولوجية. ولهذا التخصّص ألحق والد أرسطو بالبلاط المقدونى. وأكبر الظن أن أرسطو إنما التحق بمدرسة أفلاطون لأنها كانت قبل كل شيء أصح مكان فى بلاد الإغريق لمواصلة الدراسات العليا المتقدمة. فلما دخلها ثبت عضواً بها طيلة حياة أفلاطون - أى مدة عشرين عاماً - فتأثر ذهنه حتماً بطابع تعاليم أفلاطون، وآية ذلك ما يتجلى فى كل صفحة من كتاباته الفلسفية اللاحقة. فلما توفى أفلاطون سنة ٣٤٧ ق.م. غادر أرسطو أثينا، وظل مدى الاثنتى عشرة سنة التالية يتقلب فى مختلف المناصب. وإلى هذه المدة تنسب أولى كتاباته المستقلة. وفى سنة ٣٤٣ اختير معلماً للأمير الصغير الإسكندر المقدونى، بيد أن الباحث لا يقف فى كتاباته السياسية على ما ينبى بتأثر أفكاره بإقامته فى مقدونيا، ويبدو أن خياله قصر عن إدراك الأهمية الثورية لفتح الإسكندر لبلاد الشرق، بما أدى إليه هذا الفتح من مزج المدينتين الإغريقية والشرقية. ولا شك أن الخطة السياسية التى انتهجها تلميذه الأمير المقدونى كانت منافية تماماً لكل ما لقنه إياه فى علم السياسة. وفى سنة ٣٣٥ ق.م. افتتح أرسطو مدرسته الخاصة فى أثينا، وهى ثانوية المدارس الفلسفية الأربع الكبرى. وفى خلال الاثنتى عشرة سنة التى تلت

ذلك التاريخ وضع أغلب مؤلفاته، وإن كان من المحتمل أن بعض ما تضمنته كان قد بدأه قبل ذلك، وقد عاش أرسطو سنة واحدة بعد وفاة تلميذه العظيم الإسكندر، ثم أدركته المنية في يوبويا (Euboea) سنة ٣٢٢ ق.م. وكان قد غادر أثينا فراراً من الاضطرابات المعادية لمقدونيا، التي حدثت بعد موت الإسكندر.

علم السياسة الجديد

تمرّض كتابات أرسطو مشكلة جد مغايرة لتلك التي تضمنتها محاورات أفلاطون. فإن معظم مؤلفات أرسطو الموجودة بين أيدينا الآن - إذا أغضنا الأجزاء الباقية من كتاباته الشعبية المبكرة - لم تكن كتباً مستكملة ومعدّة للنشر، بل كان يستعملها في التدريس، ولو أنه من المحتمل أن تكون أجزاء هامة منها قد حرّرت قبل افتتاح اللوقيون (Lyceum). والواقع أنها لم تنشر في صورتها الحالية إلا بعد أربعة قرون من وفاته، بيد أنها ظلت ملكاً للمدرسة، واستعان بها دون شك من جاء بعده من المعلمين. ويلوح أن أرسطو قد قضى جل الاثنتي عشرة سنة التي كان فيها على رأس اللوقيون، في توجيه عدد من مشروعات البحث الواسعة التي ساهم معه فيها تلاميذه، مثال ذلك البحث المشهور عن التاريخ الدستوري لمائة وثمان وخمسين مدينة إغريقية، من بينها دستور أثينا الذي اكتشف سنة ١٨٩١ - وهو الدستور الوحيد الباقي من بينها - ويلاحظ أن هذه البحوث (ولم يكن بحث التاريخ الدستوري المذكور إلا واحداً منها) كانت دراسات تاريخية أكثر منها فلسفية، وكانت بحوثاً تجريبية أصيلة، وعلى ضوء هذه التجارب كان أرسطو يدخل بين الفينة والفينة ما يعنّ له من إضافات إلى كتاباته التي كان قد أعدها قبل افتتاح المدرسة.

ومن ثم لا يمكننا أن نعتبر كتابه انسياسي العظيم المسمى «السياسة» كتاباً مستكملاً على النحو الذي كان يفعله أرسطو لو أنه وضعه لجمهور القراء. وقد ثار الشك بالفعل فيما إذا كان أرسطو قد رتب بنفسه هذا الكتاب بوضعه الراهن، أو أن ذلك الترتيب من صنع من تولّوا نشره اعتماداً على مجموعات عديدة من المخطوطات^(١). ذلك لأن المشاكل التي تعرّض لها البحث كانت

واضحة لا تخفى على فطنة القارئ، أمّا حل هذه المشاكل فموضوع آخر. وقد عمد بعض الناشرين فيما بعد إلى تغيير ترتيب الأبواب رغبة في تحسين التبويب، ولكن لا يمكن لأى تغيير فى الترتيب أن يجعل من كتاب «السياسة» مؤلفاً تاماً موحداً. فالكاتب السابع، الذى يتناول فيه أرسطو موضوع إنشاء دولة مثالية، من الواضح أنه يتابع خاتمة الكتاب الثالث، فى حين نجد أن الكتب الرابع والخامس والسادس التى تتناول الدول الواقعية لا المثالية تؤلف مجموعة قائمة بذاتها؛ ولذلك جرت العادة على وضع الكتابين السابع والثامن بعد الكتاب الثالث، وعلى وضع الكتب الرابع والخامس والسادس فى نهاية المؤلف. بيد أننا نرى نوعاً من الارتباط بين البحث فى الملكية قبيل نهاية الكتاب الثالث، وبين البحث فى حكومة الأقلية أو الأوليغاركية والحكومة الديمقراطية فى الكتاب الرابع. وأياً كان الترتيب الذى نتبعه فى قراءة هذا الكتاب فلا مفرّ من ملاقات بعض الصعوبات فى القراءة، وربما أصاب «روس» فيما ذهب إليه من أن القارئ ينبغى له على كل حال أن يتقبل الكتاب كما هو بصورته التقليدية.

ولعل أحسن تأويل ساقه النقاد حتى الآن فى تفسير «السياسة» هو ذلك الذى قال به فيرنر ييجر (Werner Jaeger). ومع أن هذا التأويل لم يقم عليه دليل إلا أنه يعرض طريقة معقولة لتطوّر فلسفة أرسطو السياسية. فكما يقول ييجر إن كتاب «السياسة» كما وصلنا من عمل أرسطو وليس من صنع أحد الناشرين. ولكن نص الكتاب دُوّن على مرحلتين، ولذلك يجرى فى تيارين أساسيين. فهناك أولاً جزء يتناول الدولة المثالية والنظريات السابقة بشأنها، وهذا الجزء يشمل الكتاب الثانى^(٢)، وهو بحث تاريخى للنظريات الأسبق ويمتاز خاصة بنقد أفلاطون، والكتاب الثالث وهو دراسة لطبيعة الدولة والرعية، وإن كان قد قصد به إلى التقديم لنظرية فى الدولة المثالية. والكتابان السابع والثامن فى إقامة الدولة المثالية. ويرجع ييجر هذه الكتب الأربعة إلى تاريخ لا يجاوز كثيراً رحيل أرسطو من أثينا بعد موت أفلاطون، وهناك من الناحية الثانية دراسة للدول القائمة فعلاً، وبخاصة الديمقراطية وحكومة الأقلية، مع أسباب انهيارها وأفضل السبل لتحقيق استقرارها، وهذه الدراسة تستغرق الكتب الرابع والخامس

والسادس. وهذه يرجعها بيجر إلى تاريخ تال لافتتاح اللوقيون^(٣) مفترضاً أنها تمثل عودة إلى الفلسفة السياسية على أثر - أو خلال - البحث التاريخي للساتير المائة والثمانية والخمسين كما سلف القول. أمّا الكتب الرابع والخامس والسادس فقد أدخلها أرسطو وسط النصوص الأصلية، مما أدى إلى ضخامة ما كتبه عن الدولة المثالية، بحيث صار مطولاً عاماً في علم السياسة. وأخيراً يعتقد بيجر أن الكتاب الأول إنما كتب بعد سائر الكتب ليكون بمثابة مقدمة عامة لهذا المطول الضخم، ولو أنه ألحق بالكتاب الثاني بصورة سريعة غير موفقة. وبذلك يكون كتاب «السياسة» في رأى بيجر قد قصد به أن يكون رسالة في علم واحد، ولكن لم يُعد واضعه كتابته من جديد، وهى إعادة كان لا بد منها لتوحيد أجزاء هذا المؤلف وتنسيقها، والتي امتد تدوينها فترة طويلة قاربت خمسة عشر عاماً.

فإذا صح رأى بيجر هذا، فإن كتاب «السياسة» يمثل مرحلتين في تفكير أرسطو تتميزان بذلك المدى البعيد الذي بلغه أرسطو في التحرر من سلطان أفلاطون على تفكيره، أو ربما كان الأفضل أن يُقال إن أرسطو بلغ ذلك المدى للاهتمام إلى منوال للتفكير والاستقصاء خاص به دون سواء وفيه مميزات الشخصية. ففي المرحلة الأولى كان لا يزال يتصور الفلسفة السياسية على أنها إقامة دولة مثالية على الأنس التي تم وضعها فعلاً، وبخاصة في كتابي «السياسي» و«القوانين»، وقد ظل أثر اهتمام أفلاطون البالغ بالأخلاق سائداً في هذه المرحلة. فالإنسان الصالح والمواطن الصالح هما شيء واحد بعينه، أو هكذا يجب أن يكونا. وغاية الدولة إنما هى إيجاد أسس طراز خلقى للحياة الإنسانية. ولا نظن أن أرسطو قد هجر عامداً هذا النظر ما دام قد أبقي على البحث الخاص بالدولة المثالية كجزء هام من أجزاء كتاب «السياسة». على أنه قد لاح له في وقت غير بعيد من افتتاح اللوقيون إمكان وجود علم أو فن للسياسة على نطاق أوسع بكثير، وأن العلم الجديد يجب أن يكون عاماً بحيث يتناول الحكومات بأشكالها الواقعية والمثالية على السواء، كما يجب أن يلحق فن حكم الدول وتنظيمها أيّاً كان نوعها وبأى أسلوب يختار، وبناء على هذا لم يكن العلم

السياسى العام الجديد تجريبياً ووصفياً فقط، بل أريد له أن يكون من بعض الوجوه مستقلاً عن أى غرض أخلاقى، إذ إن السياسى قد يفتقد الخبرة الفنية بالحكم، ولو لم تكن الدولة التى يحكمها دولة فاضلة، وطبقاً لهذه الفكرة الجديدة اشتمل علم السياسة فى مجموعته على الإحاطة بالخير السياسى النسبى والمطلق على السواء، وكذلك الإحاطة بالأساليب السياسية التى قد تستخدم للوصول إلى غايات قد تكون وضيعة، بل قد تكون شراً، وهذا التوسّع فى تعريف الفلسفة السياسية هو أظهر ما تميّز به تفكير أرسطو.

وإذن فمن الممكن تقسيم وصف نظرية أرسطو السياسية إلى قسمين يكون مصدر القسم الأول منهما الكتاب الثانى والثالث والسابع والثامن. والمسائل التى أثّرت فيه هى العلاقات بين آرائه وآراء أفلاطون فى أول محاولة له لإنشاء فلسفة مستقلة، لا سيما تلك المقترحات التى كانت - على قدر ما يمكن استنباطه منها - طلائع للخطوة الأخيرة التى برز بها أفلاطون، أما مصدر القسم الثانى منهما، فالكتب الرابع والخامس والسادس، والمسائل التى أثّرت فيه هى آراؤه النهائية عن أنواع الحكومات، ونظريته عن القوى الاجتماعية الكامنة وراء التنظيم السياسى والتغيرات السياسية، ووصفه للوسائل التى يعمل بها السياسى، وأخيراً نجد فى أوائل فصول الكتاب الأول كلمة أرسطو الأخيرة فى المشكلة الفلسفية الكبرى التى شغلته هو وأفلاطون، ألا وهى التمييز بين الطبيعة وبين المظاهر أو التقاليد، وقد انحاز إلى فكرة الطبيعة، وهى الفكرة التى هداه إليها تفكيره السياسى فى أنضج مراحلها.

أنواع الحكم

وتبعاً للنهج الذى التزمه أرسطو فى معالجة سائر الموضوعات فى كتابه عن الدولة يعرض لما سبق أن دوّنه غيره من الكتاب فى هذا الصدد. وأكثر ما يسترعى الاهتمام هنا هو نقده لأفلاطون، ما دام القارئ يتوقع حتماً أن يجد هنا سبيله إلى تعرّف الخلافات التى كان أرسطو مقراً بوجودها بوجودها بينه وبين أستاذه أفلاطون. ولكن النتيجة تنتهى إلى خيبة ظن القارئ ولا تشفى غلته.

ففيما يختص بكتاب «الجمهورية» نراه قاطعاً في اعتراضاته على إلغاء الملكية الخاصة وإلغاء الأسرة. وقد سبق لنا الإشارة إلى هذه الاعتراضات بما فيه الكفاية. وأما نقده لكتاب «القوانين» فيصعب تفسيره، فهو يتناول إلى حد كبير مسائل تفصيلية، بل إن عرضه للمسائل قد جاء أحياناً غير دقيق إلى درجة تبعث على الدهشة. ويأخذنا العجب إذا ما لاحظنا أن الموضوعات التي ناقشها أرسطو في بنائه للدولة المثالية تكاد تكون جميعها واردة في «القوانين». بل إن التشابه الكبير في التفاصيل الصغيرة نجد حريفاً في بعض الأحوال^(٤). فمن المؤكد إذن أنه عندما كتب ذلك لم يكلف نفسه عناء تحليل ما ورد بكتاب «القوانين» وبيان مناقضته لمبادئه. وتبين نغمة النقد بما عسى أن يكون سبباً له، إذ يبدو أن أرسطو كان يشعر بأن كتابي أفلاطون السياسيين - بل ربما كان يشعر بذلك نحو فلسفته عامة - كانا باهرين ملهمين، إلا أن فيهما إغراقاً في التطرف والنزعة النظرية. فهما - كما يقول - عمل غير عادي ويمتازان على الدوام بالأصالة. ولكن يبدو أن السؤال الذي كان يجول بخاطره هو: «هل هما مما يمكن الاطمئنان إليه؟». وقد كشف عن أسس اختلافه مع ما جاء فيهما بغمزة فكاهية جافة، تلخص أبلغ تلخيص ذلك التباين الرئيسى بين مزاجى أرسطو وأستاذه أفلاطون، إذ قال:

«فلنذكر أنه لا ينبغي لنا أن نهمل شأن تجارب العصور، فإن هذه الأمور لو كانت صالحة لما بقيت مجهولة على مرّ السنين طوال هذه الحقب العديدة، لأنه ما ترك الأول للأخر شيئاً، ولو أن الأشياء التي عرفت لم يضم بعضها إلى بعض في كثير من الأحيان، وفي أحيان أخرى لم ينتفع الناس بالمعارف التي بين أيديهم^(٥)».

وقصارى القول إن عبقرية أرسطو كانت أكثر رصانة وإن كانت أقل أصالة. فهو يشعر أن الابتعاد بالذكر عن محيط التجارب المألوفة ربما تضمن شيئاً من المغالطة في ناحية من نواحيه، ولو بدا سليماً من الناحية المنطقية.

هناك فارق أساسى بين أفلاطون وأرسطو، يتجلى في كل المواضع المتعلقة بالدولة المثالية في كتاب «السياسة». ذلك أن ما يسميه أرسطو بالدولة المثالية

هو ما اعتبره أفلاطون دائماً الدولة الثانية في ترتيب أفضل الدول. وأن ما سبقت الإشارة إليه من رفض أرسطو للشيوعية يدلّ على أنه لم يتقبل قط، ولو كمثّل أعلى، تلك الدولة المثالية الواردة في جمهورية أفلاطون. فقد كان مثله الأعلى على الدوام الحكم الدستوري لا الاستبدادي، حتى ولو كان ذلك الاستبداد هو الاستبداد المستتير الذي يصدر عن الملك الفيلسوف. ولهذا قبل أرسطو منذ البداية وجهة نظر كتاب «القوانين»، ومؤداها أن القانون في أية دولة صالحة يجب أن يكون هو السيد الأعلى وليس أى شخص كائناً من كان. وقد تقبل هذا الرأي لا على أنه تسليم بالضعف البشري، بل على أنه من صميم الحكم الصالح، وأنه بالتالي من خصائص الدولة المثالية. وهو يرى أن العلاقة بين الحاكم الدستوري وبين رعيته تختلف عن أى نوع آخر من أنواع الخضوع، وذلك لأنها لا تتنافى مع احتفاظ كل من الطرفين بحريته، وهى لهذا السبب تقتضى قدراً من المساواة الأدبية أو التشابه النوعى بينهما، وذلك بالرغم من الفوارق المؤكدة التى لا بد من وجودها.

ولهذا التمييز بين أنواع الحكم المتباينة من الأهمية لدى أرسطو ما جعله يعود إليه المرة بعد المرة، ومن المؤكد أن هذا التمييز كان موضع اهتمامه الخاص منذ عهد مبكّر^(٦). فسلطة الحاكم الدستوري على رعاياه جد مختلفة عن سلطة السيد على عبده، لأن المفروض فى العبد أنه يختلف بطبيعته، فهو نوع أدنى من المخلوقات ولد وضيعاً وغير كفء لأن يحكم نفسه. ومن المؤكد أن أرسطو يعترف أن هذا الرأي لا يصدق فى الواقع فى حالات كثيرة، ولكنه على كل حال هو النظرية التى يبرر الرق على أساسها. ولهذا كان العبد آلة حية يمتلكها السيد ليستعملها برق، وإن كان هذا الاستعمال دوماً لمصلحة السيد، وتختلف السلطة السياسية أيضاً عن تلك السلطة التى يُمارسها الرجل على زوجته وأولاده، ولو أن هذه السلطة الأخيرة تطبق قطعاً لمصلحة التابعين ولمصلحة الوالد سواء بسواء. وقد اعتبر أرسطو أن فشل أفلاطون فى التفريق بين علاقات الأسرة وبين السلطة السياسية هو أحد أخطائه الجسام، إذ إن هذا الخطأ قد حدا به إلى التوكيد فى محاوره «السياسى» بأن الدولة هى كالأسرة

وإنما على نطاق أكبر. فالطفل ليس رشيداً؛ ومع أنه يحكم لصالحه الخاص إلا أنه ليس مع ذلك على قدم المساواة مع والده. أمّا حالة الزوجة فليست واضحة لديه وضوحاً كافياً، ولكن يبدو أن أرسطو كان يعتقد أن النساء يختلفن في الطبيعة عن الرجال، وهذا يستتبع القول بأنهن أقل مرتبة. وهذا الاختلاف لا يوقفهن على قدم المساواة المطلقة التي هي وحدها قوام العلاقات السياسية. فالدولة المثالية إذن، إن لم تكن ديمقراطية فإنها تشتمل في الأقل على عنصر ديمقراطي، فهي «جماعة من الأنداد ينشدون أصلح حياة ممكنة»^(٧). وتقصد صفتها الدستورية أو الصفة السياسية من أساسها إذا بلغ التناظر بين أعضائها درجة تحول دون احتفاظهم بمميزات أو فضائل مشتركة.

حكم القانون

يتصل الحكم الدستوري في الدولة اتصالاً وثيقاً كذلك بمعرفة ما إذا كان الأفضل أن يكون الحكم لأصلح رجل أو لأصلح القوانين، لأن الحكومة التي تستشير الفضلاء من رعاياها هي كذلك حكومة متفقة مع القانون. وتبعاً لذلك قبل أرسطو سيادة القانون عنواناً على الدولة الصالحة لا لمجرد ضرورة منكودة وحجته في ذلك أن أفلاطون أخطأ - في محاورته «السياسي» - عندما جعل الحكومة بواسطة القانون، والحكومة بواسطة الحكام العقلاء، نوعين متناوبين من أنواع الحكم، ذلك لأن أرشد الحكام لا يمكنه أن يستغنى عن القانون، لأن في القانون صفة موضوعية وطابعاً مجرداً، مما لا يمكن توافره لأي إنسان مهما يكن فاضلاً. فالقانون هو «العقل مجرداً عن الهوى»^(٨). وأمّا المقابلة التي اعتاد أفلاطون أن يعقدها بين السياسة والطب فخطأ، والعلاقة السياسية إذا كانت تستهدف الحرية يلزم ألا تتضمن تخلي الفرد كلية عن تقديره للأمور وعن مسؤوليته، وهي بصورتها هذه ممكنة إذا ما تحدد الوضع القانوني لكل من الحاكم والمحكوم. إن سلطة القانون المنزهة عن العواطف والنزعات لا تأخذ مكان القاضي، وإنما تضيف على سلطته صفة أدبية لا يمكن أن تتحقق بدونها. والحكم الدستوري يتمشى مع كرامة الرعايا وعزتهم. فالحاكم الدستوري - كما

يقول أرسطو أحياناً - يحكم رعاياه برغبتهم ويحكمهم بإرادتهم، وبذلك يختلف كل الاختلاف عن الدكتاتور (الطاغية). وهذه القيمة الأدبية التي أراد أرسطو إبرازها سراب خادع يمثل خداع فكرة رضا المحكومين في النظريات الحديثة، ومع ذلك لا يستطيع أحد أن يشك فيها كحقيقة.

وللحكم الدستوري - كما يفهمه أرسطو - عناصر رئيسية ثلاثة:

أولها: أنه حكم يستهدف الصالح العام أو صالح الجمهور، وبذلك يتميز عن الحكم الطائفي أو الحكم الاستبدادي اللذين يستهدفان صالح طبقة واحدة أو صالح فرد واحد.

وثانيها: أنه حكم قانوني، بمعنى أن الحكومة تُدار فيه بمقتضى قواعد تنظيمية عامة لا بمقتضى أوامر تحكمية؛ وأنها كذلك، وبمعنى أعم، لا تستطيع أن تستخف بالعادات المرعية أو العرف الدستوري.

وثالثها: أن الحكومة الدستورية حكومة رعية راضية، فتتميز بذلك عن الحكومة الاستبدادية التي تستند إلى محض القوة.

على أن أرسطو وإن ذكر بجلاء هذه الخصائص والمقومات الثلاثة للحكم الدستوري، إلا أنه لم يبحثها في أي موضع من الكتاب بحثاً منظماً يمكن معه معرفة ما إذا كانت هي جماع مقومات الحكم الدستوري، وما هي علاقة كل واحدة منها بالأخرى، وقد أدرك أرسطو أنه من المحتمل ألا يتوافر في حكومة ما إلا اثنان فقط من هذه المقومات الثلاثة، فمثلاً قد يحكم طاغية حكماً استبدادياً ولكن الصالح العام. كما قد تتحيز حكومة قانونية لطبقة واحدة بعينها. ولكن الحكم الدستوري لم يظفر من أرسطو قط بتعريف شاف.

وليس إصرار أرسطو على أفضلية الحكم الدستوري إلا نتيجة لأخذه جدياً ما جاء في «التوانين» من أن القانون قد لا يُنظر إليه على أنه مجرد ضرورة موقوتة، بل باعتباره شرطاً جوهرياً للحياة الفاضلة المتمدنة، وفي كتاب «السياسة» فقرة تمهيدية كتبها أرسطو وفي ذهنه حتماً بعض عبارات أفلاطون المأثورة، حيث يقول: «إن الإنسان في كماله أفضل الحيوانات، فإن جانب القانون والعدالة صار

شرها جميعاً^(٩). ولكن هذا الرأي فى القانون مستحيل ما لم نفترض تزايد الحكمة تبعاً لتكاثر التجارب تدريجياً، وأن هذا الرصيد المتزايد من الإدراك الاجتماعى إنما يتبلور فى القانون والعادات. ولهذه النقطة أهمية فلسفية جوهرية، لأنه إذا كانت الحكمة والمعرفة هما امتياز العلماء فإن ما عسى أن يجنيه الرجل العادى من تجاربه لن يعدو مجرد رأى لا يعول عليه، ومن ثم لا ينتهى جدل أفلاطون إلى جواب، وإذا نظرنا إلى القضية من وجهها العكسى، فإن فلسفة أفلاطون إن أخطأت بإهمالها تجارب العصور ترتب على ذلك القول بأن هذه التجارب تمثل نمواً حقيقياً فى المعرفة، مع أن هذا النمو إنما يتمثل فى العادات أكثر منه العلوم، وينجم عن حسن البداهة أكثر منه عن تلقين العلم. ولذلك يجب التسليم بأن رأى العام ليس مجرد قوة لا مندوحة عنها، بل إنه أيضاً - إلى حد ما - أصل له ما يسوغه من أصول الحياة السياسية.

ويقول أرسطو إن من الممكن فيما يتعلق بسن القانون الاحتجاج بأن الحكمة الجماعية لشعب من الشعوب أسمى حتى من حكمة أعقل المشرعين. ويستطرد فى التفريع عن هذه الحجة إلى أبعد من ذلك عندما يناقش الكفاية السياسية للمجالس الشعبية. فالأفراد فى خضم الجماعة يكمل بعضهم بعضاً بصورة فريدة، ذلك بأن يفهم أحدهم جزءاً من مسألة، ويفهم الآخر جزءاً غيره، فيحيطون فى مجموعهم بالموضوع كله، وهو يوضح ذلك بتوكيد حقيقة - ربما كانت غير تامة الوضوح - هى أنه يمكن آخر المطاف الاعتماد على الذوق الشعبى فى الفنون، على حين يرتكب الخبراء أخطاء فاضحة فيما يصدرونه من أحكام. ومن هذا القبيل أيضاً تفضيله الواضح للقانون العرفى على القانون المكتوب، بل إنه على استعداد للتسليم بأن اتجاه أفلاطون إلى إلغاء القانون يصبح مزية إذا انصب الإلغاء على القانون المدون وحده. ولكنه يتمسك باستحالة التسليم بأن علم أعقل الحكام يمكن أن يفضل القانون العرفى. فالتفريق الحاد بين الطبيعة والعرف بذلك التطرف المنطقى الذى ساق سقراط وأفلاطون إليه مذهبهما المتطرف فى تسويد الفكر أو العقل قد هدمه أرسطو، فإن عقل السياسى فى دولة فاضلة لا يمكن فصله عن العقل الكامن فى قوانين وعادات الجماعة التى يحكمها.

وفى الوقت نفسه يتفق المثل الأعلى السياسى لأرسطو مع المثل الأعلى لأفلاطون من حيث إيجاد هدف أخلاقى باعتباره الغاية الأسمى للدولة. ولم يغير أرسطو قط رأيه فى هذا الشأن، حتى بعد أن وسع تعريفه للفلسفة السياسية ليتضمن بحثه كتاباً عملياً يكون بين أيدي الحكام الذين يتولون حكومات جد بعيدة عن المثالية. فالهدف الحقيقى للدولة ينبغى أن يشمل ارتقاء مواطنيها خلقياً، لأن الدولة يجب أن تكون شركة بين قوم يعيشون معاً لتحقيق أفضل حياة ممكنة، فهذه هى «صورة» أو «مفهوم» الدولة. وإن قصارى جهد أرسطو للوصول إلى تعريف، إنما قام على اقتناعه بأن الدولة وحدها تتصف (بالاستكفاء الذاتى). بمعنى أنها هى وحدها تهيئ فى داخلها جميع الظروف التى يتسنى فى ظلها الوصول إلى أسنى مرتبة من الارتقاء الخلقى. وقد حصر أرسطو أيضاً مثله الأعلى - كما فعل أفلاطون من قبل - فى دولة المدينة، تلك الجماعة الصغيرة المتقاربة التى تكون فيها حياة الدولة هى حياة مواطنيها الاجتماعية، التى تعلق على مصالح الأسرة والدين والصداقات الشخصية. وإن تضمنتها جميعاً فى دراسته للدول الواقعية، فليس هناك ما يدل على أن اتصاله بفيليب وبالإسكندر، قد مكّنه من إدراك المغزى السياسى للغزو المقدونى للعالم الإغريقى وبلاد الشرق، كما لم يجعله الفشل السياسى الذى أصاب دولة المدينة على أن تفقد هذه الدولة فى نظره طابعها المثالى.

وعلى ذلك فتظرية أرسطو فى المثل العليا السياسية إنما تقوم على أساس ما تكون لديه من آراء بسبب اتصاله بأفلاطون، فهى تنبعث من المجهودات التى بذلها فى اقتباس العناصر الأساسية لنظرية أفلاطون كما أوردها فى «السياسى» و«القوانين»، مع التعديلات التى استدعتها ضرورة جعل النظرية جلية متماسكة. ويصدق ذلك بوجه خاص على ذلك الركن البارز من نظرية أفلاطون المتأخرة، القائلة بأن القانون يجب أن يؤخذ على أنه عنصر من العناصر التى لا غنى عنها فى تكوين الدولة، وإذا كان ذلك صحيحاً فلا بد أن تؤخذ بعين الاعتبار ظروف الطبيعة البشرية التى تجعل هذا النظر صحيحاً، فيتعين التسليم بأن القانون يتضمن حكمة حقيقية، ويجب أن يفسح المجال فيه بحيث يسع ما تتأثر به

العادات الاجتماعية من تراكم هذه الحكمة، وكذلك الحاجات الخلقية التي تجعل القانون ضرورة، وينبغي أن يندمج كجزء من المثل الأخلاقية للدولة، فالحكم السياسي الحقيقي يجب أن يتضمن من ناحية الرعاية عوامل الخضوع للقانون والحرية والرضا، وهي عوامل تصبح من خصائص الدولة المثالية نفسها، لا من خصائص الدولة التالية لها في الأفضلية.

ولمنا بحاجة إلى مزيد من القول عن دولة أرسطو المثالية نفسها، والحق أن هدفه الذي جاهر به - وهو إنشاء دولة مثالية - لم يخرج قط إلى عالم الوجود، ولا يسمع القارئ إلا أن يشعر بأن أرسطو لم يكن متحمسًا لذلك، فكان ما كتبه ليس مؤلفاً عن موضوع الدولة المثالية، بل عن المثل العليا للدولة، وأما تصويره للدولة المثالية الذي شرع فيه في الكتابين السابع والثامن، فيبدو أنه لم يتمه أبداً، ولهذا مغزاه؛ وبخاصة إذا صح القول بأن هذين الكتابين مأخوذان عن الممسودات الأولى لكتاب «السياسة». والحياة الفاضلة تتطلب ظروفًا مادية وعقلية على السواء، وإلى هذه الظروف بنوعيتها يوجه أرسطو عنايته، وقد استمد بيانها من «القوانين» وتشمل أمورًا تتعلق بالسكان اللازمين من حيث عددهم وصفاتهم، كما تتعلق بأصلح الأقاليم من حيث المساحة والطبيعة والموقع، على أن ذلك لا يعنى أن أرسطو يتفق على الدوام مع أفلاطون، فهو مثلاً أكثر منه تفضيلاً لأن يكون الموقع مطلقاً على البحر أو أن يشارفه. على أن الخلاف بينهما إنما يظهر في التفاصيل، أما جوهر القائمة التي تعدد هذه الظروف المطلوبة فيشبهه جوهر ما اقترحه أفلاطون من قبل. وإلى جانب ظروف الحياة المادية يرى أرسطو كما يرى أفلاطون، أن أهم قوة تساعد على تكوين الرعايا هي التعليم الإلزامي. وتختلف نظرية أرسطو العامة في التعليم عن نظرية أفلاطون، كما يمكن أن ينتظر، وذلك في زيادة اهتمام أرسطو بتكوين العادات الحسنة، وهو بذلك يضع العادة بين الطبيعة والعقل، ويعدّها الأمور الثلاثة التي تجعل الناس فضلاء. وقد كان هذا التغيير لازماً نظراً إلى الأهمية التي لا بد أن تكون للعادات في دولة خاضعة للقانون. ولقد أفرد أرسطو كل مناقشة لمعالجة التعليم الحر. وأظهر ازدياد أعظم من ازدياد أفلاطون للتعليم الذي يبغى المنفعة، ومما يلتفت

النظر خلو بحثه من خطة للتعليم العالى شبيهة بتلك التى تكون جزءاً هاماً من كتاب «الجمهورية»، وقد يكون هذا الإغفال نتيجة لعدم استكمال المؤلف للكتاب. ويلاحظ كذلك أن حكومة الدولة المثالية تُوحى بتأثره بما جاء فى «القوانين». والملكية الفردية عند أرسطو مباحة، على أن يكون الانتفاع بها على المُشاع. الأرض يفلحها الأرقاء. وتسقط عن الصنّاع صفة المواطن، على أساس أن الفضيلة لا يمكن توافرها لقوم يستنفدون وقتهم فى عمل يدوى.

التزاع بين المثالى والواقعى

سردنا حتى هذه المرحلة المثل العليا السياسية لأرسطو، دون التساؤل عن المتناقضات والصعوبات التى تواجهنا عندما نريد ربط هذه المثل العليا بالنظم والمؤسسات القائمة فعلاً فى المدن. فمثل أرسطو الأعلى فى ذاته يكاد يكون استنتاجياً كمثال أفلاطون سواء بسواء، ويبدو أنه لم يهتد إليه عن طريق تحليل جدلى لعيوب النظرية السابقة. ولكن من الجلى أن التناقض مع التطبيق الفعلى ومع الغايات التى تتوخاها الحكومات فى الواقع، أخطر بالنسبة لأرسطو مما هو بالنسبة لأفلاطون، الذى لم يفترض قط أن المثل الأعلى يجب أن يتجسم فى صورة عملية ليكون صحيحاً، ولم يذهب قط إلى وجود شيء من الحكمة فى العادات على النحو الذى ذهب إليه أرسطو فى نظريته. فإذا عجزت الحقائق الواقعة عن أن تتواءم مع الحقيقة المثالية كان فى استطاعة أفلاطون دائماً - شأنه فى ذلك شأن الرياضى أو الصوفى - أن يندب حظ هذه الحقائق الواقعة لتصورها عن بلوغ مرتبة المثالية. أما أرسطو فلم يكن فى موقف يسمح له أن يكون حاسماً كأفلاطون، بسبب اعتماد فلسفته على بداهة العقل السليم والحكمة المتوارثة على مرّ العصور. ولذلك قد يكون مصلحاً، ولكنه لا يكون ثورياً أبداً. ولا بد أن فكره قد اتجه فى الجملة إلى أن المثل الأعلى، وهو يسلم بأنه قوة مؤثرة، يجب أن يظل قوة فى داخل التيار الفعلى لشئون الحياة تسايهه ولا تتعارض معه، وأن الحكمة الكامنة فى العادات الجارية يجب - إن صح القول - أن تكون مبدأً هادياً يقيد من مرونة الظروف الواقعية وقابليتها للتكيف ليسمو

بها تدريجياً إلى مستوى أرفع. وهذا هو نظر أرسطو عن الطبيعة، والذي انتهى إليه نتيجة لتأملاته ودراساته للمشاكل الاجتماعية والبيولوجية. على أن أرسطو لم يطمئن قط إلى الرأي الذي انتهى إليه في هذه المشكلة حتى حين وضع مؤلفه عن الدولة المثالية، وآية ذلك ما يلمسه القارئ من تعقيد في الكتاب الثالث، الذي تصدى فيه إلى بحث أخطر المسائل التي أثيرت في المؤلف كله. وتدل خاتمة هذا الكتاب على أنها وضعت كمقدمة لدولة مثالية. إلا أن الكتابين السابع والثامن يدلان على أن أرسطو وجد أن المضي في تنفيذ هذه الخطة لن يكون محل رضا، ولذلك لم يستكملها أبداً، وعندما عمد إلى توسيع النسخة الأولى من كتابه لم يعمد إلى توسيع ما كتبه عن «الدولة المثالية»، بل لجأ إلى إضافة الكتب الرابع والخامس والسادس. وهذه الكتب تسترعى الانتباه بطابعها الواقعي هدفاً وأسلوباً، وإن تكن استرسالاً في مناقشة اتجاهات بدأ في معالجتها في الكتاب الثالث. ونستطيع أن نطمئن إلى هذه النتيجة، وهي أن فكرة إقامة دولة مثالية قد قلّ تجانسها تدريجياً مع مزاج أرسطو في التفكير كلما تقدّم به العمر، وأن نستنتج كذلك أنه في النهاية وجد في الكتاب الثالث مقدمة لسلسلة من البحث لم يكن في الأصل قد انتهى اتباعها. وتبين هذه النتيجة مطالعة الكتاب الثالث ذاته؛ كما يتسم به هذا الكتاب من تعقيد يرجع - جزئياً على الأقل - إلى أن المقدمة التي يكتبها أرسطو عن الدولة المثالية لا مناص من اشتغالها على دراسة مستفيضة لنظم الحكم المعمول بها في الدول القائمة فعلاً، وكثيراً ما يصبح أرسطو أكثر اهتماماً بالبحث التجريبي منه بالفرض الأصلي الذي اختطه لنفسه. وقصارى القول إن الأسباب التي حملت أرسطو على وضع الكتب الرابع والخامس والسادس بعد الكتاب الثالث في الترتيب، كانت أسباباً سليمة، وإن كان يرجح أنها لم تكن نفس الأسباب التي حدثت به إلى تحرير الكتاب الثالث في مبدأ الأمر. وهكذا نما الكتاب حتى جاوز نطاقه الأصلي، وإن يكن هذا التجاوز وليد مباحث كانت ماثلة في ذهن المؤلف من بادئ الأمر.

وليس من العسير تصوّر طبيعة الصعوبة التي واجهها أرسطو بصفة عامة، فإن المثل الأعلى السياسي الذي تلقاه من أفلاطون كان يفترض أن المدينة

والمواطن اصطلاحان متلازمان، وآية ذلك هذه الأسئلة الثلاثة التي استهل بها الكتاب الثالث، وهي: ما هي الدولة؟ ومن هو المواطن؟ وهل فضيلة الرجل الصالح هي بعينها فضيلة المواطن الصالح؟ ثم من يقول إن الدولة هي ترابط بين الناس من أجل تحقيق أفضل حياة خلقية، وإن طراز الحياة التي تحياها جماعة من الناس مشاركة بينهم إنما تتوقف على أي نوع من الناس هم، وأي الغايات يستهدفون، وكذلك فإن أهداف الدولة تحدد الأشخاص الذين يكونون أعضاء فيها، كما تحدد نوع الحياة التي يستطيعون أن يحيوها كأفراد. ومن هذه الناحية يكون الدستور - كما يقول أرسطو - تنظيمًا للمواطنين، أو أنه - كما يقول في موضوع آخر - نوع من الحياة. ويكون شكل الحكومة تعبيرًا عن نوع الحياة الذي وجدت الدولة لترعاه. فطبيعة الدولة الخلقية لا تتحكم في طبيعتها السياسية والقانونية فحسب، بل تتضمنها تضمناً تاماً. وهكذا ينتهي أرسطو إلى أن الدولة تبقى ما بقي شكل حكومتها؛ إذ إن تغيير شكل الحكومة معناه في دستورها أو في «نوع الحياة» المنطوي عليه هذا الدستور والذي يسعى المواطنون إلى تحقيقه. والقانون، والدستور، والدولة، وشكل الحكومة تتجه جميعاً نحو الاندماج معاً، إذ نجدها من الناحية الأخلاقية تتصل جميعاً وعلى قدم المساواة بالهدف الذي هو سبب وجود الجماعة.

وليس هنالك اعتراض حاسم على استهداف تكوين دولة مثالية، لأن مثل هذه الدولة سوف يسودها أسمى نوع ممكن من الحياة، وقد اقترح أفلاطون على الأقل أن تفهم مثال الخير من شأنه الاهتمام إلى هذا النوع الأسمى. ولكن الوصول إلى مثال الخير أولاً، ثم اتخاذه معياراً لنقد وتقدير الحياة وأنواع الدول القائمة فعلاً، هو بالذات سبب يأس أرسطو. ومن الناحية الأخرى إذا بدأ الإنسان بملاحظة الدول القائمة فعلاً ووصفها وجد فوارق حتمًا فيما بينها. فالرجل الصالح والمواطن الصالح لا يمكن أن يتطابقا بصورة عامة - كما يقول أرسطو - إلا في دولة مثالية، إذ ما لم تكن أهداف الدولة هي أسمى ما يمكن أن يستهدف، فإن تحقيقها سيتطلب من المواطنين نوعاً من الحياة أدنى مرتبة من الحياة المثالية. ففي الدول القائمة فعلاً لا يد من وجود أنواع مختلفة من

المواطنين لهم أنواع مختلفة «من الفضيلة». وعلى هذا النحو أيضاً نجد أرسطو عندما يُعرّف المواطن بأنه الشخص الصالح للاشتراك في الجمعية الشعبية وللجلوس في مقاعد المحلفين - وهو تعريف مؤسس على نظام أثينا - يرى لزماً أن يبين في الحال أن هذا التعريف لا يصلح إلا لدولة ديمقراطية. وكذلك نراه عندما يذهب إلى أن ذاتية الدولة تختلف باختلاف شكل حكومتها، يتبع ذلك القول محدثاً بأن هذا لا يسوغ أن تتكرر الدولة الجديدة للديون أو الالتزامات التي تعهدت بها الدولة التي سبقتها، وعلى ذلك فثمة أوجه تفرقة لا بد من مراعاتها عند التطبيق العملي. فالدستور ليس طريقة حياة للمواطنين فحسب، بل هو أيضاً تنظيم للموظفين لكي يضطلعوا بالشئون العامة، ولذلك فإن نواحيه السياسية لا يمكن أن تطابق تلقائياً الغرض الخلقى منه. وإن مجرد ملاحظة هذه الجوانب المتشابهة للموضوع ليسعير بمدى الصعوبات التي تكتنف إنشاء دولة مثالية تتخذ معياراً للحكم على الدول جميعها.

ويحس الإنسان بمثل هذا التعقيد عندما يتكلم أرسطو عن تقسيم أشكال الحكومات، فإذا به يتخذ نفس التقسيم السداسي الذي أورده أفلاطون في «السياسي». فبعد أن ميّز بين الحكم الدستوري والحكم الاستبدادي على أساس أن أولهما حكم لصالح المجموع، وأن الثاني حكم لصالح الطبقة الحاكمة وحدها، طبق هذا التقسيم على التقسيم الثلاثي التقليدي، فنجمت عن ذلك من ناحية مجموعة من ثلاث دول صالحة أو دستورية: هي الحكومة الفردية (أو الملكية تجوّزاً) والأرستقراطية والديمقراطية المعتدلة. ونجمت من ناحية ثانية مجموعة أخرى من ثلاث دول غير صالحة (أو استبدادية): هي حكم الطاغية، وحكم الأقلية (الأوليغاركية)، والحكومة الديمقراطية المتطرفة (أو حكم الفوغاء). والفارق الوحيد بين معالجة كل من أفلاطون وأرسطو للموضوع - وهو فارق يبدو غير ذي شأن - هو أن الأول يصف الدول الدستورية بأنها تلك التي تخضع للقانون، ويصفها الثاني بأنها تلك التي تحكم للصالح العام. وفي ضوء ما أورده أرسطو من تحليل لمعنى الحكومة الدستورية لا بد أنه رأى أن الوصفين يكادان يؤديان إلى نتيجة واحدة. ومع هذا فإنه ما يكاد يتم تقسيمه السداسي حتى يبادر

بالتنبيه إلى ما يحيط هذا التقسيم من صعوبات جديدة، أولاها أن التقسيم الشائع المبني على أساس عدد الحاكمين إنما هو تقسيم سطحي، ولا يبين - إلا عجزاً - قصد العاملين به، فما يفهمه الكافة من حكومة الأوليغاركية هو أنها حكومة الأغنياء، كما تفهم الديمقراطية على أنها حكومة الفقراء. ولئن كانت كثرة الفقراء وهلة الأغنياء أمراً حقيقياً، إلا أن هذا لا يجعل النسبة العددية هي التي تخلع على كل من هذين النوعين صفته، فجوهر الموضوع هو أن هناك سببين متميزين لتولى الحكم، يعتمد أولهما على حقوق الملاك، ويستند الثاني إلى سعادة أغلبية الناس^(١٠).

الدعوى المتنازعة على السلطة

ذهب هذا التصحيح للتقسيم القديم لأشكال الحكومات بأرسطو إلى مدى بعيد، لأنه يبعث على التساؤل عن دعاوى المطالبة بتولى السلطة في الدولة، وعن وسيلة تنسيق هذه الدعاوى إن تعددت، بحيث تصونها وتحافظ عليها جميعاً. ولقد سبق القول بأن أسئلة مماثلة عرضت لأفلاطون. ويلاحظ أن هذه الأسئلة لا تتعلق في الحقيقة بموضوع الدولة المثالية، ولم يفترض ذلك أفلاطون نفسه، وإنما تتعلق بالمزايا النسبية للدول القائمة، وبالدعاوى النسبية كذلك للطبقات المختلفة في الدولة الواحدة، وقد يُقال إن للحكمة والفضيلة دعوى مطلقة في تولى السلطة، أو على الأقل إن هذا هو ما ذهب إليه أفلاطون ولم ينكره أرسطو. ولكن هذه نقطة أكاديمية، فليس موضع النزاع إيجاد مبدأ أخلاقي عام، إنما يدور حول الطريقة التي يمكن بها الاقتراب من هذا المبدأ في التطبيق العملي. فعلى حد قول أرسطو يقر الجميع بأن الدولة يجب أن تحقق أكبر نصيب ممكن من العدالة، وبأن العدالة أيضاً تعني نوعاً من المساواة. ولكن هل معنى المساواة أن يقدر كل شخص بواحد، وألا يقدر إنسان بأكثر من ذلك كما يفترض الديمقراطيون؟ أم أنها تعني أن صاحب الملكيات والمصالح الواسعة، أو صاحب المركز الاجتماعي الرفيع، والتعليم الممتاز ينبغي أن يعد بأكثر من واحد كما يعتقد دعاة حكم الأقلية أو الأوليغاركية؟ وإذا سلمنا بأن الحكومة يجب أن

يتولاهما الحكماء والفضلاء من الحكام فأين نودع السلطة حتى نبلي الحكمة،
والفضيلة، أو على الأقل - أقرب شيء مستطاع إليهما؟

وعندما يوضع السؤال على هذا النحو يلاحظ أرسطو نواً أن السؤال التستبي
يتطلب جواباً نسبياً، ويقول إن الثروة ليس لها سند أخلاقي مطلق لتولى الحكم
لأن الدولة ليست شركة تجارية ولا تعاقدًا كما قال ليقوفرون السفسطائي (Ly-
cophron the Sophist) من قبل. ومن السهل كذلك التدليل على أن عد كل الناس
بواحد ليس إلا مجازاً مستساغاً، ولكن هل يمكن القول من ناحية أخرى بأن
الثروات لا حقوق لها؟ لقد كان أرسطو يعتقد أن مغامرة أفلاطون في هذا الاتجاه
ثبت إخفاقها، وأن ديمقراطية تقوم على السلب والنهب لا يمكن على أي حال أن
تكون أشرف من حكومة الأوليجاركية الاستغلالية، وأن للثروات الشخصية أو
الملكيات الخاصة اعتبارات أدبية من الأهمية بحيث لا يجوز لإنسان أن يسقطها
كلية من حسابه، إذا أراد أن يكون واقعيًا. فطبيب المولد وكمال التربية وحسن
الصلات مع الفراغ أمور لا ينبغي إهمالها كسند للنفوذ السياسي، وهي جميعها
صفات تتفق إلى حد ما مع الثروة. وللديمقراطي كذلك حجته وسنده في
المطالبة بالحكم، فإن عدد الناس الذين يتأثرون بالحكم الديمقراطي هو دون
شك اعتبار أدبي لا جرم يدخل في تقدير شئون السياسة وعواقبها. وفضلاً عن
ذلك فإن الرأي العام الرشيد هو في الغالب - وكما اعتقد أرسطو - الصواب بعينه
دائمًا، في حين يخطئ أحكم الحكماء أحيانًا. وخلاصة هذا الجدل أنه ما من
دعوى لتولى الحكم إلا ويمكن الاعتراض عليها، ومن ناحية أخرى فليس بين هذه
الدعوى المألوفة واحدة إلا ولها نصيب من الوجاهة وأنه لتفسير أن نجد في هذه
النتيجة ما يمكن أن يعزّز فكرة إنشاء دولة مثالية، ومع ذلك فما من شك في أن
أرسطو قد تناول هذا الجدل الخالد حول المبادئ الخلقية السياسية بحصافة
رأى منقطعة النظير. والواقع أن هذه الدراسة لدعوى كل من الديمقراطية
والأوليجاركية قد حدث بأرسطو فيما بعد إلى أن يترك جانبًا ما شرع فيه من
التقريب عن الدولة المثالية، مكتفيًا بما هو أكثر تواضعًا من ذلك، وهو البحث عن
أفضل نظام للحكم تستطيع أغلب الدول إدراكه.

وإن ما انتهى إليه الرأي من أنه ليس لأية طبقة سند مطلق في تولي السلطة العامة ليعزز مبدأ سيادة القانون، إذ إنه - لتجذره عن الأشخاص - أقل تعرضاً للهوى من أي فرد، بيد أن أرسطو برغم تغلغل هذه العقيدة لديه، فإننا نجده يعترف بأنه حتى هذا الرأي لا يمكن الجزم بصحته على وجه الإطلاق، لأن القانون متصل بالدستور، وبالتالي لا ينتظر في دولة فاسدة إلا أن تكون قوانينها فاسدة كذلك. وعلى ذلك ليست الشرعية في ذاتها إلا ضماناً نسبياً للخير، وهذا الضمان يفضل القوة أو النفوذ الشخصي، ولكن من المحتمل جداً أن يكون مع ذلك ضماناً لا يعول عليه. فالدولة الصالحة يجب أن تحكم وفقاً للقانون ولكن هذا لا يعني أن كل دولة تحكم وفق القانون تكون دولة صالحة.

ويبدو أن أرسطو كان يعتقد أن الملكية والأرستقراطية هما وحدهما اللذان يصبح لهما الادعاء بأن تعتبر دولتين مثالييتين. وإن كان أرسطو لم يثقل على الأرستقراطية إلا النزر اليسير، غير أنه تكلم عن الملكية بشيء من الإفضاء، وهذا البحث بالذات عن الدولة المثالية المفترضة يدل دلالة قاطعة على قلة ما لديه من قول عن هذا الموضوع، ويتصل في جلاء بما جاء في الكتاب الرابع من عود إلى البحث في الديمقراطية والأوليغاركية بحثاً واقعياً. فالملكية من ناحية هي أفضل شكل للحكومة، لو وجد الملك الحكيم الفاضل. فالملك الفيلسوف الذي تحدث عنه أفلاطون هو أدنى الناس إلى الحق المطلق في تولي السلطة العامة، ولكنه يصبح حينئذ إلهاً بين البشر، ويكون من السخرية أن يسمح لأحد غير هذا الإله الفاني بأن يضع له القانون، كما أنه ليس من العدل في شيء أن يُعاهد بينه وبين الجماعة، وبذلك لا مندوحة من أن يسمح له بأن يحكم. على أن أرسطو لم يكن كامل الثقة بأن تمثل هذا الرجل حقاً غير مجرح في تولي الحكم؛ ذلك لأنه يعلق أهمية بالغة على ما يجب أن يقوم بين المواطنين من مساواة في الدولة الواحدة، مما جعله يتساءل ما إذا كان يجوز أن يستثنى من هذه المساواة حالة توافر المفضيلة الكاملة. وموضوع المساواة هذا يعني كل صور الحكم، سواء أكانت صالحة أم فاسدة. ومع ذلك فإن أرسطو ظل على استعداد للاعتراف بأن الملكية تصلح للجماعة التي تغلو فيها أسرة واحدة علواً كبيراً في

الفضيلة وفي الدولة السياسية. والحقيقة أن الحكومة الملكية المثالية بالنسبة لأرسطو ليست إلا مسألة أكاديمية، ونولا ما كان لأفلاطون على تفكيره من تأثير ما تعرض لذكرها بتاتاً، وهو يقرر أن الملكية التي تحكم وفقاً للقانون ليست في الحقيقة دستوراً مطلقاً^(١١)، وإذا التزمنا حرفية هذا القول أدى شرط اعتراف الحكومة الصالحة بسيادة القانون إلى عدم جواز اعتبار الملكية شكلاً للحكومة الصالحة، والملكية على الطراز المثالي حرية بأن تكون نظاماً لحكم الأسرة لا للحكم السياسي. وما ساق أرسطو إلى بحثها إلا أخذه بتقسيم أفلاطون السداسي.

وعندما ينتقل أرسطو إلى دراسة الحكومات الفردية القائمة نراه يتغاضى كلية عن الدولة المثالية؛ فهو يعرف نوعين قانونيين منها: هما ملكية إسبرطة والدكتاتورية، ولكن ليست لأيهما صفة الحكم الدستوري. كما يعرف أرسطو نوعين من دساتير الحكم الفردي هما: الملكية الشرقية، وملكية عصر البطولة، وهذا بالطبع ضرب من التخمين ويتجاوز في الحقيقة نطاق تجربة أرسطو. أما الملكية الشرقية فهي بعبارة أصح شكل من أشكال الطغيان، ولو اعتبرت قانونية بالمعنى البربري، نظراً لأن الآسيويين كانوا أرقاء بطبيعتهم، ولم يكونوا ليعارضوا حكومة استبدادية. وعلى ذلك فالملكية كما عرفها أرسطو تشبه في جوهرها تلك الحكومة التي كانت في بلاد الفرس. ومع هذا فليس مغزى هذا البحث فيما يسجله عن الملكية بقدر ما يبدو في تفريقه بين أنواعها المختلفة. ومن الواضح أن تقسيم الدول السداسي قد فقد دلالة لدى أرسطو، بالقياس إلى ما أولع به من الدراسة التجريبية لواقع عمل الحكومات. وعند هذه النقطة بالذات عاد في الكتاب الرابع إلى استئناف البحث في الحكومة الأوليجاركية والحكومة الديمقراطية، أو بعبارة أخرى إلى أشكال الحكومات الإغريقية.

والآن تتضح الأسباب التي حالت بين مثل أرسطو العليا السياسية وبين تحقيق الدولة المثالية. فقد كانت الدولة المثالية تمثل مذهباً في الفلسفة السياسية وريثة أرسطو عن أفلاطون، ولكنه كان في الواقع قليل التجانس مع عبقريته، وكلما شق أرسطو لنفسه طريقاً مستقلاً في التفكير والاستقصاء ازداد جنوحاً

إلى تحليل الدساتير القائمة فعلاً ووصفها. وإن تلك المجموعة الضخمة التي ضيقت مائة وثمانية وخمسين تاريخاً دستورياً والتي وضعها هو وتلاميذه، لنعبر نقطة تحوّل في تفكيره، وتنم عن أفق أوسع في تفهم النظريات السياسية. على أن هذا لا يعنى أن أرسطو قد تحول إلى الوصف وحده، فإن جوهر النظرية الجديدة هو المزج بين الاستقصاء التجريبي وبين اعتبارات النظرية للمثل العليا السياسية، فالمثل الأخلاقية - من سيادة القانون لا الحرية، والمساواة بين المواطنين، والحكومة الدستورية، والتقدم الإنساني نحو الكمال في حياة متمدنة - كانت دراماً عند أرسطو هي الغايات التي من أجلها توجد الدولة. والشئ الذي كشف عنه أرسطو هو أن هذه المثل كانت معقدة في تحقيقها غاية التعقيد، وكانت تتطلب أقصى الجهد في التوفيق بينها وبين الظروف الكائنة فعلاً في الحكومة الواقعية. فالمثل العليا يجب ألا تحلق في السماء على غرار مثال أفلاطون، بل تكون قوى تعمل في أوساط غير مثالية وعن طريقها.

هوامش الفصل الخامس

- (١) مثال ذلك أن أرنست باركر في كتابه «الفكر السياسي لأفلامون وأرسطو ١٩٠٦ ص ٢٥٩» يعتقد أن ثلاث مذكرات منفصلة للمحاضرات التي كان يلقها أرسطو قد جمعت في كتاب «السياسة» أما روس (Ross) في كتابه عن أرسطو ١٩٢٤ - ص ٢٣٦، فيسميها «جميع لخمس رسائل منفصلة».
- (٢) أرسطو ١٩٢٢ بالألمانية، وصدرت الترجمة الإنجليزية بقلم رويشن ١٩٣٤، انظر الفصل العاشر.
- (٣) لاحظ الإشارة إلى مقتل فيليب المقدوني سنة ٣٣٦ ق. م.، ٥، ١٠، ١٣١١ ب ٢، وهو يضع مجمع الدساتير بين ٢٢٩ و ٢٣٦.
- (٤) هناك بيان كبير بهذا التقابل في كتاب باركر - نظرية الإغريق السياسية، أفلاطون وسابوقه سنة ١٩٢٥ صفحة ٣٨٠.
- (٥) السياسة ٢، ٥، ١٢٦٤ (ترجمة جويت)
- (٦) انظر كتاب السياسة ٣، ٦، ١٢٨٧ ب، ٢١، حيث يشير أرسطو إلى محاوراته الأولى الشعبية، مع أنه قيل ذلك بأسطر قليلة (١٢٧٨ ب، ١٨) يشير إلى مناقشة فكرة الأسرة في الكتاب الأول، ولو أن الموضوع من الواضح أنه واحد.
- (٧) ٧، ٨، ١٣٢٨، ٣٦.
- (٨) ٣، ١٦، ١٢٨٧، ٣٢.
- (٩) ١، ٢، ١٢٥٣، ٢١، وانظر القوانين ٨٧٤ هـ.
- (١٠) القوانين ٦٩٠ أ.
- (١١) المعنى نظام حكم أساسي. (المترجم)

الفصل السادس

أرسطو - حقائق السياسة الواقعية

تكشف الفقرات الافتتاحية من الكتاب الرابع من «السياسة» عن توسُّع ملموس في تصوُّر أرسطو للفلسفة السياسية. فمن رأيه أن كل علم أو فن ينبغي له أن يحيط بالموضوع إحاطة كاملة، فمدرِّب الألعاب الرياضية (الجمناستيكي) ينبغي في الحقيقة أن يكون في وسعه تكوين البطل الرياضي القويم، ولكنه ينبغي كذلك أن يكون قادرًا على الإشراف على التربية الرياضية لأولئك الذين لا يستطيعون أن يصلوا إلى مرتبة الأبطال، وأن يكون في وسعه تخيُّر أنسب التدريبات لمن هم في حاجة إلى نوع من المرونة. ومثل هذا القول يجب أن يصدق بالنسبة إلى العالم السياسي، فيجب أن يعرف ما هي أفضل حكومة بصرف النظر عما يعترض قيامها من عقبات واجبة التذليل، وبعبارة أخرى ينبغي له أن يعرف تمامًا كيف يمكن إقامة دولة مثالية. ولكنه يجب أن يعرف كذلك ما هو الأفضل نسبيًا في ظل ظروف قائمة معينة، وأن يعرف ما هو حريٌّ بالنجاح في أحوال معينة، ولو لم يكن بالذات هو الأفضل من الوجهة المجردة البحتة ولا بالأفضل في ظل هذه الظروف القائمة نفسها، وأخيرًا ينبغي أن يكون - بفضل هذه المعرفة - قادرًا على تقرير أي شكل من أشكال الحكومة هو أكثرها ملاءمة لمعظم الدول، وأن هذا الشكل هو في الوقت نفسه أيسرها منالاً لهذه الدول كما هي، وبغير أن يفترض فيها توافر فضائل أرفع، أو عقل أحكم مما يتوافر للناس عادة، وهو بهذه المعرفة قادر على اقتراح أفضل التدابير الكفيلة بإصلاح عيوب الحكومات القائمة. وبعبارة أخرى يجب أن ينظر الفن السياسي الصحيح إلى الحكومات كما هي كائنة، وأن يبذل غاية الجهد المستطاع في حدود الوسائل المتاحة فعلاً، بل

إن هذا الفن قد يصل إلى حد أن يُطلق كلية - إذا لزم الأمر - الاعتبار الخلقية جملة، ويوجه الحاكم المستبد إلى سبيل النجاح في الاستبداد والطفيان. وذلك بالذات هو ما فعله أرسطو فيما بعد.

ولم يكن مثل هذا التفريق الجوهرى بين السياسة والأخلاق مقصوداً، إلا أن هذا المنحى الجديد فى فن الحكم جعله موضوعاً للبحث مغايراً لبحث المبادئ الأخلاقية من الناحيتين الفردية والشخصية. وقد ناقش أرسطو فى مطلع الكتاب الثالث من «السياسة» فضائل الرجل الصالح وفضائل المواطن، وعالج التباين وعدم التطابق بين الأمرين كمشكلة من المشكلات. ونجده فى الصفحات الختامية من كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس» Nicomachean Ethics يفترض التسليم بأنهما ليسا متطابقين، ويستعرض مشكلة التشريع على أنها فرع من البحث متميز عن دراسة أسمى طراز من المثل الأخلاقية العليا. وهو يقول إن هذا الموضوع قد أهمل إهمالاً شديداً، فى حين أنه لا مندوحة لاستكمال أية فلسفة للطبيعة البشرية من أن ينال هذا الموضوع حقه من العناية. ومما لا تخفى دلالة أنه يشير كذلك إلى مجموعة الدساتير التى جمعها كمرجع لدراسة الأسباب التى تحفظ كيان الدول أو تقضى عليها، والتى يتولد عنها الحكم الصالح أو الحكم الفاسد، وما من شك فى أن الدراسات التى اقترحها هى التى انتهت به إلى تحرير الكتب الرابع والخامس والسادس من «السياسة». ويقول أرسطو: «إننا باستكمال دراسة هذه البحوث نصبح - على الأرجح - أقدر على إدراك أى الدساتير هو أصلحها وما هى مرتبة كل منها، وأى القوانين والعادات ينبغى أن يقوم عليها الدستور، إذا أريد له أن يكون على أفضل صورة»^(١). وهذا التمييز بين الأخلاق والسياسة، الذى يسم بداية كل علم منهما بطابع التمييز، وإن كانا موضوعين متصلين من حيث البحث، هذا التمييز ينبع عن قوة أرسطو الخارقة فى التنظيم المنطقى الذى يطبع فلسفته فى جملتها. وقد تمكن أرسطو بفضل هذه المقدرة التى امتاز بها على أفلاطون امتيازاً عظيماً، من أن يحدد الفروع الرئيسية للمعرفة العلمية تحديداً ظلاً قائماً حتى العصور الحديثة.

الدساتير السياسية والدساتير الأخلاقية

يتصل تحليل الأشكال الواقعية للحكومة الإغريقية، الذي ورد بالكتاب الرابع، بالتقسيم السياسي لأنواع الدساتير الوارد في الكتاب الثالث. وربما كان هذا التحليل أكثر اتصالاً بالبحث في الملكية الوارد بالجزء الأخير من ذلك الكتاب. فقد أشار أرسطو هنا إلى الملكية والأرستقراطية باعتبار أنهما من قبيل طائفة الدول المثالية، مع أن ذلك لا يتمشى مع مناقشة لهما في الكتاب الثالث. ثم اقترح أن ينتقل إلى دراسة أدق للأوليغاركية والديمقراطية، وذهب إلى أنه من المتداول افتراض وجود شكل واحد فقط لكل من النظامين المذكورين، وأن في هذا الافتراض مغالطة، وهذا القول الذي قاله أرسطو يذكرنا بتعليقه على صعوبة تصوّر البعض وجود أنماط متعددة للملكية^(٢). ويحتاج السياسي العملي - لكي يسوس حكومة واقعية - أن يعرف عدد أنواع كل من الحكومة الأوليغارشية والحكومة الديمقراطية، وما هي القوانين التي تناسب كل نوع من أنواع الدساتير فإن هذا خليق بأن يمكنه من تعرف أصالح أنواع الحكم لمعظم الدول، وأصلح النظم للدولة التي يجب أن تعيش في ظل ظروف خاصة، وكذلك تعرف ما يلزم لصيغ أي نظام للحكم بالصيغة العلمية، وأخيراً تعرف العوامل التي تؤدي إلى الاستقرار أو تقلقل نظام الحكم في مختلف أنواع الدول.

ويتطلب استئناف الحديث عن تصنيف أشكال الحكومة الأوليغارشية والديمقراطية استئناف دراسة الطبيعة العامة للدستور. فإن وجهة النظر التي كانت تسيطر على البحث في الكتاب الثالث هي أن الدستور هو «ترتيب المواطنين»، أو هو أسلوب في الحياة من شأنه أن يفرض إلى حد ما الشكل الخارجى للدولة. وهذه الوجهة من النظر طليعية ما دام جانب الدولة الأخلاقي هو صاحب المقام الأعلى في تقدير أرسطو. وذلك لأن القول الفصل في كل دولة مرده إلى القيم الأخلاقية التي يستهدف ترابط المواطنين تحقيقها. وأن الأهداف الأدبية التي ينشدها المواطنون بالعيش معاً، هي العنصر الجوهرى الذى يجمع بينهم، والذي يعد بالتالى قوام حياة الدولة. ومع ذلك فقد عرّف أرسطو الدستور من قبل بأنه ترتيب المناصب أو الوظائف، وهذا التعريف أقرب

إلى الفكرة السياسية للدولة بمعناها الحديث. وقد أعاد في الكتاب الرابع ذكر التعريف الأخير مفرقاً بين الدستور والقانون، الذي هو مجموعة القواعد التي يجب على الموظفين اتباعها في تأدية واجبات وظائفهم. وقد أتى أرسطو كذلك بتحليل ثالث قسم فيه الدول إلى طبقات اجتماعية أو وحدات أصغر من الدولة ذاتها كالأسر، أو فئة الأغنياء أو الفقراء، أو الجماعات العاملة كالفلاحين والصُّناع والتُّجَّار، ولم يتحدث عن البناء الاقتصادي للدولة باعتباره دستوراً، مع أن تأثير هذا البناء هو غالباً العامل في تحديد شكل الدستور السياسي «ترتيب المناصب» الأكثر ملاءمة أو الأيسر تحقيقاً. ويوازن أرسطو بين الطبقات الاقتصادية وبين أعضاء الحيوان، ويقول إن هنالك من أنواع الدول بقدر ما هنالك من طرق الائتلاف بين مختلف الطبقات اللازمة لإقامة حياة اجتماعية.

ولذلك أدخل أرسطو منذ البداية في مناقشة الدول الواقعية عدداً من الفوارق الهامة التي لا شك في أنه لم يوضحها تماماً، وإن كانت تُبيِّن في جلاء مدى ما بلغه في تقدير القوى السياسية الحقيقية. وقد سبق لنا بيان ما ذهب إليه من التفريق بين قواعد السياسة وقواعد الأخلاق. وقد وردت هذه التفرقة خلال معالجته للدستور الواقعي بصرف النظر عن الدستور المثالي، وهي تفرقة طابعها الظاهر تلك الأهمية الفائقة التي علقها على تعريف الدستور كترتيب للوظائف، وهو يفرق أيضاً بين القانون وبين البناء السياسي للحكومة المنظمة. وأهم من ذلك التفرقة بين البناء السياسي وما يقوم عليه من بناء اجتماعي أو اقتصادي. ويمكن القول بأن التفريق الحديث بين الدولة وبين الجماعة لم يتناوله أي مفكر إغريقي بوضوح وكفاية. وربما لم يكن هذا التفريق سهل الإيضاح قبل تصوُّر الدولة ككيان قانوني. ومع ذلك فقد كان أرسطو على الأقل أول من شارف حدود هذا التصوُّر، وفوق ذلك فقد استطاع أن يستخدم هذه التفرقة بطريقة واقعية رائعة، عندما لاحظ في فطانة أن الدستور السياسي شيء، وأن طريقة تطبيق الدستور بالفعل شيء آخر، فإن حكومة ديمقراطية الشكل قد تحكم فعلاً بطريقة أوليغارشية، في حين قد تتبع حكومة أوليغارشية أسلوباً ديمقراطياً في

الحكم^(٣)، وعلى هذا فإن ديمقراطية غالبية سكانها من المزارعين قد تختلف اختلافاً تاماً إذا ما ضمت إليها طائفة كبيرة من الحضر المشتغلين بالتجارة، وذلك برغم أن كيان الدولة السياسى - أى الوظائف وحقوق المواطنين السياسية - لم تمتد إليها قط يد التبديل.

وإن استخدام أرسطو لهذا التحليل الثنائى للدولة - أى تحليلها إلى مراكز سياسية وطبقات تربطها وحدة المصالح الاقتصادية - كان يغدو أيسر تفهماً لو أنه يبيّن دائماً أيسر استخدام أحدهما أم الأخرى؟ وكذلك لو أنه فرق بينهما منفردين، وبينهما متفاعلين. وفى سرده لأنواع الديمقراطيات ولأنواع الأوليغاركيات يتعذّر غالباً تبين الأساس الذى بنى عليه تقسيمه. فهو فى الواقع يعرض قائمتين لكل منهما دون أن يبيّن مواضع الاختلاف بينهما، ولو أنه يبدو فى إحداهما معنى أساساً بالكيان السياسى للدولة، ويبدو فى الأخرى معنىً بكيانها الاقتصادى. زد على ذلك أن التقسيم قد تعقد بالتفرقة بين الحكومات الخاضعة للقانون، وتلك التى لا تخضع له، مع أن هذا ما كان ينبغى أن يطبق على الحكومة الأوليغاركية بتاتاً، وعلى كل حال كان يجب اعتباره نتيجة مترتبة على تنظيم الوظائف أو الطبقات. وبالرغم من أن البحث لم يؤسس على خطة مرسومة، فإنه واضح فى جوهره، وهو بلا مرأى يدل على إحاطة تامة بالموضوع، أى بالإدارة الداخلية لدول المدن الإغريقية، وذلك على نحو يندر أن نجد له مثيلاً فيما عرضه أى سياسى لاحق، عن أى شكل آخر من أشكال الحكومة ولُبّ الفكرة هو كما يلى: ثمة قواعد سياسية معينة - كالأهلية للاقتراع والصلاحيات لتولى الوظائف - هى سمات مميزة للديمقراطية، وثمة سمات أخرى تتميز بها الأوليغاركية كما توجد ظروف اقتصادية - كطريقة توزيع الثروة أو غلبة طبقة أو أخرى من الطبقات الاقتصادية - وهذه الظروف تتجه بالدولة نحو الديمقراطية أو الأوليغاركية، وتحدّد نوع النظام السياسى الأدنى إلى النجاح. وتتفاوت درجات النظامين السياسى والاقتصادى، فيتطرّف بعضها إلى أقصى الحدود، على حين لا يبلغ البعض الآخر مثل هذا التطرّف. وهناك صور عديدة من التوائف الممكنة، إذ إن الدول لا تتكوّن فقط من عناصر ديمقراطية أو عناصر أوليغاركية فحسب، بل

يجوز أن تتكوّن كذلك من عناصر متداخلة من كلا النوعين. ومثال ذلك أن تكون الجمعية الشعبية منظمة على أساس ديمقراطي، في حين يختار القضاة على هدى بعض المؤهلات الأوليغارشية والنهج الذي تسيّر عليه الحكومة عملاً يتوقف إلى حد ما على مجموعة من العوامل السياسية، كما يتوقف إلى حد آخر على العوامل الاقتصادية، ويتوقف كذلك على الطريقة التي تتفاعل بها كل من هاتين المجموعتين من العناصر إحداهما بالأخرى. وأخيراً تجنح بعض العوامل إلى إيجاد دولة لا تلتزم القانون، في حين تجنح عوامل أخرى إلى إيجاد دولة تلتزم جادة القانون. ويصدق هذا القول كذلك على العوامل السياسية، ومن العسير أن تدمج مثل هذه النتيجة في تصنيف شكلي، ولكن مزية هذا التصنيف هو تعرف عدد كبير من المنظمات السياسية والاجتماعية المعقدة.

المبادئ الديمقراطية والمبادئ الأوليغارشية

يكفى أن نشير إلى الخطوط الرئيسية التي اتبعها أرسطو بوجه عام في تقسيمه، دون أن نسرد بالتفصيل الأنواع التي تنقسم إليها الحكومات الأوليغارشية والحكومات الديمقراطية كما ذكرها أرسطو. فالديمقراطيات تختلف في دساتيرها السياسية حسب مدى شمول هذه الدساتير، وهذا الشمول يتوقف عادة على الطريقة التي تقرر بها هذه الدساتير، أو لا تقرر، وجوب حيازة نصاب من الممتلكات، فقد لا يكون مطلوباً توافر نصاب معين لتقرير حق الانتخاب أو الصلاحية لتولى الوظائف العامة، وقد يتفاوت النصاب المطلوب ارتفاعاً أو انخفاضاً، وقد يكون توافره محتوماً في بعض الوظائف دون البعض الآخر. ومن جهة أخرى قد نجد بعض الديمقراطيات لا تعفى المواطنين من النصاب فقط، بل قد تدفع لهم أجراً (كما كانت الحال في أثينا) نظير القيام بأداء عمل المحلفين أو لمجرد حضور ندوة المدينة التي تخصص مكافأة لحضور الفقراء. كذلك تختلف الديمقراطيات تبعا لاختلاف نظام الدولة الاقتصادي؛ فالديمقراطية المكوّنة من الفلاحين قد لا تقرر نصاباً، وبالرغم من ذلك فإن تصنيف مهام الدولة قد يتركز في أيدي الخاصة، بحكم أن سواد

الشعب لا يتسع وقته أو تقل رغبته في تجشّم متاعب الأعباء العامة. وعند أرسطو أن هذا النوع هو أفضل الديمقراطيات جميعاً، ذلك لأن الجماهير قوة عظيمة إذا استعملتها كبحت جماح الطبقة الحاكمة. ولكن ما دام الحكم يتهجون منهج الاعتدال فإن الناس يدعونهم أحراراً في عمل الكثير مما يعتبرونه الأصح. وينشأ نوع جد مختلف من الديمقراطيات، إذا اجتمعت السلطة في أيدي سكان المدن الكبرى مع استغلال هذه السلطة في السعي إلى الاضطلاع بتدبير الشؤون العامة في ندوة المدينة؛ إذ لا يلبث ذلك حتى يفتح الباب على مصراعيه أمام الفوغاء (Demagogues). ويمكن الجزم بأن مصير مثل هذه الديمقراطية هو إلى الانتفاض على القانون والإخلال بالنظام، بحيث يصعب من الناحية العملية التمييز بينها وبين حكومة الطغيان. وإن مشكلة الديمقراطية هي في الجمع بين السيادة الشعبية وبين الإدارة الحكيمة، وليست مثل هذه الإدارة ميسورة عن طريق جمعية كثيرة العدد.

ويميز بين أنواع حكومات الأوليجاركية على هذه الأسس العامة نفسها. ومن الطبيعي أن تشترط الأوليجاركية - سواء في المواطن أو شاغل الوظائف العامة - نصائباً مالياً أو شرطاً من شروط الانتخاب، وقد تزيد هذه المؤهلات المطلوبة أو تنقص. وقد يركز الحكم الأوليجاركي بوجه عام على الشعب كما قد تنحصر السلطة في فئة قليلة منه، وهذه الفئة قد تصبح هيئة تسعى إلى تأييد سلطانها لتشغل المناصب العامة على الدوام من بين صفوفها، دون أن تحفل بالالتجاء - ولو صورياً - إلى الانتخاب. وفي الصور المتطرفة من حكومات الأوليجاركية قد تملك من الناحية العملية بضع أسر، بل ربما أسرة واحدة، سلطة وراثية، ويتوقف نوع الحكم الممكن قيامه في الأوليجاركيات بدوره على توزيع الملكيات؛ فحيثما وجدت طبقة واسعة من أصحاب الأملاك المتقاربين في انثراء اتسعت القاعدة التي تركز عليها حكومة الأوليجاركية. أما إذا وجدت طبقة صغيرة من أصحاب الغنى الفاحش، فالأرجح أن تقع الحكومة في أيدي عصابة، فإذا حدث ذلك صار من العسير تجنب مساوئ الحكم الطائفي. والأوليجاركية في صورتها المتطرفة، شأنها شأن الديمقراطية تصبح، من الناحية العملية بحيث لا يتسنى التمييز

بينها وبين حكم الطغيان، ومع ذلك فإن المشكلة التي تواجه حكومة الأوليجاركية هي عكس مشكلة الديمقراطية، نعني الاحتفاظ بالسلطة في أيدي طبقة محدودة نسبياً دون تمكين هذه الطبقة من الإيفال في الاستبداد بالجماهير، لأن الاستبداد لا بد أن يولد الاضطراب، ويرى أرسطو أن عدوان الأثرياء أكثر احتمالاً من عدوان الجماهير، ومن ثم كان تنظيم الأمور في الأوليجاركيات أشق منه في الديمقراطيات، وفي الوقت نفسه فإن الأوليجاركية التي تتركز في حكمها على عدد كبير من السكان تتقارب فروق الثروة بينهم، وبذلك فقد تلتزم مثل هذه الحكومة جادة القانون.

وقد تناول أرسطو فيما بعد هذا البحث في أنواع الحكومات الديمقراطية والأوليجاركية بمزيد من التحليل المنظم للدستور السياسي أو للسلطات^(١) السياسية في الحكومة، فراح يميز بين أنواع ثلاثة منها لا تخلو أي حكومة من وجودها بشكل من الأشكال؛ فأولاً هناك النوع المفكر الذي يمارس السلطة القانونية العليا في الدولة بالبت في جسام الأمور، كإعلان الحرب وعقد السلم وإبرام المعاهدات ومراقبة المسؤولين عن حسابات الدولة وسن القوانين، وثانياً هناك مختلف الولاة أو الموظفين الإداريين، وثالثاً هيئة القضاء. وكل فرع من هذه الفروع الثلاثة قد ينظم على نهج ديمقراطي بحث أو على نهج أوليجاركي بحث، كما قد ينظم على نهج يغلب فيه الطابع الديمقراطي أو الأوليجاركي.

فالنوع المفكر قد يتسع عدد أعضائه وقد يضيق، وقد يمارس قدرًا أكبر أو أقل من السلطات. وقد يختار الولاة من النوع الثاني بوساطة ناخبين يتفاوت عددهم قلة وكثرة. بل ربما كان اختيارهم بالاقتراع في الحكومات التي يزيد فيها قدر الديمقراطية؛ وقد ينتخبون لفترات تطول أو تقصر، كما قد تختلف درجة مسألة السلطة العليا لهم شدة وضعفًا، كما قد يزيد عدد الوظائف التي يلونها وقد يقل، وكذلك المحاكمة الشعبية قد يختار أعضاؤها بالاقتراع على نطاق واسع من بين صفوف المرشحين، وقد تخول سلطات تتكافأ مع سلطات الفرع المفكر ذاته - كما كانت الحال في أثينا - وقد تقيد من حيث السلطة أو من حيث العدد ومن حيث طريقة الاختيار. وقد ينظم أي دستور معين على نهج يقرب من

الديمقراطية بالنسبة لفرع من فروع الحكم، على حين يقرب من الأوليغاركية في فرع آخر.

الدولة الفاضلة عملياً

استرسل أرسطو في تحليل العوامل السياسية في الديمقراطية والأوليغاركية حتى ألغى نفسه في موضع يستطيع منه أن ينظر في السؤال الذي حل الآن محل السعى في إنشاء دولية مثالية، وهذا السؤال هو: ما هو أفضل شكل للحكومة بالنسبة لأكثرية الدول، بغض النظر عن الظروف الخاصة بحالة معينة، وبغير افتراض توافر فضائل أو فطنة سياسية تزيد على ما يمكن أن يمكن أن يجتمع للدول عادة؟ وهذا الطراز من الحكومات ليس مثالياً بأي حال، فهو لا يعدو أن يكون الشكل العملي المتوسط الذي يتولد عن تجنب التطرف في الديمقراطية أو في الأوليغاركية، ذلك التطرف الذي أثبتت التجارب خطورته، وهذا الشكل من أشكال الحكومات سماه أرسطو البوليتيا (The Polity)⁽⁶⁾، أو الحكومة الدستورية، وهو اسم أطلق في الكتاب الثالث على الديمقراطية المعتدلة. ولم يكن أرسطو ليتحاشى استعمال كلمة الأرستقراطية التي استعملت في دلالتها اللغوية من قبل في الكتابة عن الدولة المثالية؛ وذلك في الحالات التي ينحرف فيها الدستور عن الحكومة الشعبية لدرجة يصعب معها أن يطلق عليه اسم الديمقراطية المعتدلة.

وأياً ما كان الأمر، فإن الطابع المميز لهذه الدولة العملية الفاضلة هو أنها شكل مختلط من الدستور، ينبع من الجمع بين العناصر الصالحة في الديمقراطية والأوليغاركية معاً. وأساسها الاجتماعي هو وجود طبقة متوسطة قوية تتألف من أولئك الذين ليسوا بالأغنياء جد الفنى ولا بالفقراء غاية الفقر. وهذه الطبقة هي التي «تقذ الدول» كما قال يوربيدس قبل ذلك بأعوام، وليس أفرادها من الفقر بحيث تنكسر أجنتهم، ولا من الفنى بحيث ينشبون أظفارهم. وحيثما وجدت هذه الطائفة من المواطنين كوّن أفرادها جماعة لها من اتساع صفوفها ما يكفل للدولة الارتكاز على أساس شعبي، ولها من التحرر من الهوى ما يمكنها من مراقبة الموظفين المسؤولين، ولها من طبيعة انتخاب أعضائها

عاصم من مساوئ حكومات الجماهير. وعلى مثل هذا الأساس الاجتماعي يمكن تشييد بنيان سياسي يقتبس نظمه السياسية من أمثلة الديمقراطية والأوليغاركية على السواء، فقد يقرر نصاباً من الملكية بشرط أن يكون معتدلاً، وقد لا يكون ثم نصاب من ملكية، ولكن لا يكون كذلك هناك اقتراع لاختيار الولاة.

وقد اعتبر أرسطو إسبرطة دولة ذات دستور مختلط. وربما جال بخاطره أيضاً تلك الدولة التي شرعت أثينا في تكوينها سنة ٤١١، ولم يكن دستورها في واقع الأمر إلا حبراً على ورق، تلك الدولة التي كانت تستهدف إيجاد هيئة من المواطنين مقصورة على خمسة آلاف من القادرين على تزويد أنفسهم بالأسلحة الثقيلة. وقد قال أرسطو في كتابه (دستور أثينا) إن هذه الحكومات كانت خير حكومة عرفت أثينا على مدى الأزمان، وقد اضطر أرسطو - كما اضطر أفلاطون من قبله - تحت ضغط الاعتبارات العملية إلى أن يعول على الملكية الفردية بدلاً من الفضيلة. ولم يكن أي المفكرين (أفلاطون وأرسطو) ليؤمن من ناحية المبدأ بأن الملكية في ذاتها دليل على الخير، ولكن انظر انتهى بهما إلى أن توافر الملكية الفردية، بالنسبة للأغراض السياسية، هو من الناحية العملية أدنى ما يكون إلى الخير.

ومبدأ دولة الطبقة المتوسطة هو التوازن، التوازن بين عاملين لهما أثر لا سبيل إلى إغفاله في كل نظام سياسي. ويتولد هذان العاملان من الدعاوى المختلفة لتسوية تولى الحكم، والتي سبق أن ناقشنا أرسطو في الكتاب الثالث، غير أنه يعالجهما الآن لا على أنهما من الدعاوى، بل على أنهما من القوى، وهو يصف العاملين بأنيهما: الكيف والكم، وأولهما يشمل ضروب النفوذ السياسي المنبعثة من هبة الثروة، ونبالة المولد، وارتقاء المنزلة، وسمو التربية، على حين ينحصر العامل الثاني في مجرد وزن الكثرة العددية. وكلما ساد العامل الأول أصبحت أوليغاركية، وكلما ساد الثاني أصبحت ديمقراطية. ولكن يتسنى توفير الاستقرار يجمل بالدستور أن يفسح المجال لكل من العاملين حتى يحقق التوازن بينهما. ولما كان تحقيق ذلك أيسر ما يكون عند وجود طبقة متوسطة كبيرة

العدد، فإن هذا النمط من أشكال الحكومة هو أكثرها أمناً وأدناها إلى الخضوع لحكم القانون في الدساتير العملية. ويرى أرسطو أن السلامة في كثرة العدد من بعض الوجوه لإيمانه بالحكمة الجماعية لرأى عام رشيد، كما يظن أن الهيئة الكبيرة العدد لا يسهل إفسادها. أما أصحاب المنزلة والخبرة فهم أصح من يتولى أعباء المناصب الإدارية بصفة خاصة. والدولة التي تستطيع أن تجمع بين هذين العاملين تكون قد توصلت إلى حل المشاكل الرئيسية، التي تكتنف محاولة إقامة حكومة مستقرة منظملة. وما من شك في أن التاريخ الإغريقي يحمل الشواهد على صدق هذا التشخيص فيما واجهته دولة المدينة من صعوبات. وبالرغم من أن مجرى التاريخ في فترة حياة أرسطو نفسه كان خليقاً بأن يوحي إليه بمعالجة مشكلة أخرى لا تقل أهمية بالنسبة لدولة المدينة عما سبق ذكره، فإن أرسطو لم يتعرض لها بشيء ذي بال. وهذه المشكلة هي مشكلة الشئون الخارجية وأن دولة المدينة أصغر حجماً من أن يأتي لها النجاح في السيطرة على الم كان يضم دولاً كمقدونيا والفرس ولم يكن بد من الاحتكاك بها.

ويعالج أرسطو في الكتاب الخامس، في إسهاب، أسباب الثورات والتدابير السياسية التي يمكن الالتجاء إليها للحيلولة دون وقوعها، على أن تفاصيل هذا البحث مما يمكن تجاوزه. هذا وتتجلى في كل صفحة من صفحات هذا البحث دلائل تعمقه السياسي مع الإحاطة بموضوع الحكومات الإغريقية، أما النظرية الأساسية في هذا البحث فقد سبق أن تكشفت لنا في مناقشاته لدولة الطبقة المتوسطة. ويرى أرسطو أن كلا من الأوليغاركية والديمقراطية في حالة توازن غير مستقر، مما ينتج عنه أن يكون كل منهما مهدداً بخطر الانهيار من جراء الاستمساك بمقومات كيانه الخاص، وعلى السياسي الذي يضطلع عملياً بمشكلة حكم دولة تتبع أي النظامين أن يحول بينها وبين الاسترسال في التمشي مع منطق أنظمتها النظرية. فكلما اتجهت حكومة الأوليغاركية نحو الأوليغاركية ازداد احتمال وقوع الحكم في يد طائفة مستبدة. وكذلك كلما أوغلت حكومة ديمقراطية في اتجاهاتها الديمقراطية ازداد احتمال انتهاء الحكم إلى الإفوقاء. فكلاهما يفسد بالانجاء نحو حكم الطغيان الذي هو شر في نفسه من جهة، وهو

فأفقد في الغالب لمقومات النجاح من جهة أخرى. والحرية الساخرة التي يصطنعها أرسطو في النصح الذي يزجيه إلى الحاكم الطاغية يبدو أرسطو فيها وكأنه يتنبأ بمكياقللي. فالأساليب التقليدية هي الخط من شأن كل من يخشى استفحال خطره، والعمل على امتهانه وإذلاله، وتجريد الرعية من القوة والسلطة، وخلق الفرقة بين صفوفهم، وإشاعة الريبة وسوء الظن بين بعضهم بعضاً. وأفضل من ذلك أن يحكم الطاغية على نحو لا يكاد الطغيان يستشف من مظهره، وأن يدعى - في الظاهر على الأقل - الغيرة على الصالح العام، وأن يتحاشى في جميع الظروف الكشف عن عورات الطغاة. ويدلنا التاريخ على أنه ما من نمط من أنماط الحكومات يستطيع أن يستقر ما لم يظفر بتأييد القوى الرئيسية في سياسة الدولة واقتصادياتها من حيث الكيف ومن حيث الكم. ومن ثم كان من حسن السياسة أن يسعى الحاكم إلى كسب ولاء الطبقة المتوسطة، أما التطرف في هذا الاتجاه أو ذاك ففيه مصارع الدول. وقصارى القول إن الدولة إذا لم تؤسس فعلاً على حكومة الطبقة المتوسطة، فإنه يتعين عليها أن تحذو حذو الدولة المتوسطة ما وسعها الجهد، مع التجاوز عن الحالات الخاصة التي قد تعلق عليها الظروف أوضاعاً مغايرة.

الفن السياسى الجديد

لم يكن تصوّر أرسطو لنموذج من العلم السياسى أحدث وأعم مقصوراً على المغزى الأخلاقى للدولة فقط، بل يشمل كذلك دراسة تجريبية للسلوكيات الواقعية من جهة عناصرها السياسية والاجتماعية معاً، وكيف تمتزج هذه العناصر، وما هي النتائج التي تترتب على امتزاجها. نقول لم يكن يمثل هذا التصوّر بأي حال تخليّ أرسطو عن المبادئ الأساسية التي استمدّها من أفلاطون، ومع ذلك فما من شك في أن هذا التصوّر يمثل تعديلاً هاماً لهذه المبادئ وإعادة لربطها وتنسيقها. فما يزال الهدف هو من حيث نظرته إلى فن صناعة الحكم، وهو فن يستطاع به توجيه السياسة إلى غايات لها قيم أخلاقية باستخدام وسائل يختارها العقل. والدولة لا تزال مطالبة بتحقيق

مفهومها الصحيح كعامل من العوامل في الحياة المتمدنة، ويترتب على ذلك أن الكشف عن هذا المفهوم لا يزال له أهميته الحيوية. وتوجيه السياسة نحو أوفق الطرق التي تخلع على الدولة مفهومها الصحيح، هو عمل من شأن العقل أن يقوم به، فهو موضوع للعلم كما هو موضوع للفن، ومن ثم اختلفت نظرة أرسطو وأفلاطون إليه عن مجرد موقفهما من السياسى وبراعته فى التدبير، أو الجمعية الشعبية فى ارتجالها، أو خطيب الجماهير أو السفسطائى فى مهارتهما الخطابية. ولم يكن ما فعله أرسطو هو أنه هجر المثل الأعلى، بل سار خطوة إلى الأمام نحو تصور جديد للعلم والفن الذى يقوم على أساسه. لقد اعتقد أفلاطون أن السياسة يمكن أن تكون موضوعاً للتأليف العقلى أو النظرى الحر حين ينتهى إلى بلوغ مثال الخير، ولو أن تدوينه «القوانين» يكفى فى الدلالة على أنه اضطر فى نهاية الأمر إلى الانحراف انحرافاً ملموساً عن نطاق هذا التطور، ونحن نعلم أن اتصال أرسطو بأفلاطون كان فى تلك الأعوام التى أخذ أفلاطون يعدل فيها من أفكاره السياسية، ومهما يكن من أمر فالأرجح أن طبيعة تكوين عقل أرسطو كان خليقاً أن يدفعه إلى السير فى طريق مخالف لذلك الذى بدأ منه أفلاطون.

لهذا السبب كان طريق التأليف العقلى الحر - ذلك المنهج الملائم لفلسفة اتخذت من الرياضيات مثلاً لجميع أنواع المعرفة - موصداً أمام أرسطو منذ البداية - وآية ذلك عجزه عن إتمام ما شرع فيه من تخطيط دولة مثالية. على أن تكييف مثل أفلاطون السياسية لمنهج مخالف كان عملاً بطيئاً وشاقاً، وهو الذى كان على أرسطو أن يضطلع به، وقد دون أرسطو قصة هذا التعديل بتمامها فى تصويره لمذهبه الفلسفى الذى لم يكن علم السياسة وقتها إلا فصلاً واحداً منه، وإن كان فصلاً هاماً من فصوله. وقد كان إدخاله الحكم الدستورى فى جملة مثل الدولة - كالاقرار بالقانون، والرضا، والرأى العام، كأجزاء داخلية فى صميم الحياة السياسية القاضلة - خطوة أولى هامة، ولكنها خطوة كان على أرسطو أن يذهب إلى ما هو أبعد منها، فكان عليه أن يستمر فى تحليل دولة المدينة إلى عناصرها السياسية، وفى بحث مدى تأثير هذه العناصر بالقوى الاجتماعية والاقتصادية الموجودة وراءها. ومن الواضح أن المنهج النظرى لم يكن ملائماً

لمثل هذه البحوث، وكان إحصاء الدساتير هو المحاولة التي قصد منها أرسطو إلى جمع المادة اللازمة لمعالجة هذه المشكلات، والتي نجد حلها في الكتب الرابع والخامس والسادس في نظريته التي تميل إلى الناحية التجريبية والواقعية. غير أن هذا المنهج الذي يميل إلى الناحية التجريبية قد صحبه تغيير في تصوُّر الفن الذي كان على المنهج أن يخدمه. ولم يعد يكفى أن توضع الغاية بعيدة عن الأعمال السياسية التي تستمد وجودها على مثال تلك الغاية، فالسياسي في فن أرسطو منغمس - إن صح هذا التعبير - في خضم الأحداث، فلا يستطيع أن يصوغها وفق مشيئته، ولكنه يستطيع الانتفاع من الإمكانيات التي يهيئها له وضع الأحداث. فثمة نتائج حتمية لا سبيل إلى تفاديها، كما توجد مصادقات تتولد عن ظروف جامعة خليفة بأن تعصف حتى بأحكام الخطط، ولكن يوجد إلى جانب ذلك فن، هو فن الانتفاع البصير بالوسائل الممكنة التي تسير الأمور إلى الغاية الجليلة والمبتغاة^(١).

أصبح علم السياسة إذن عند أرسطو تجريبيًا، وإن لم يكن وصفيًا خالصًا. واشتمل فن السياسة على تحسين الحياة السياسية، حتى إذا اقتضى الأمر أن يتم ذلك على نطاق متواضع. وكان من الطبيعي أن يؤدي هذا التقدم في أفكار أرسطو إلى أن يوجه انتباهه إلى المبادئ الأولى، مما أفضى به إلى إعادة النظر في المشكلات القائمة التي ابتدأ منها هو وأفلاطون. وهذا ما فعله في إيجاز عندما وضع المقدمة ليكمل بها كتاب «السياسة»، وهذه المقدمة هي الكتاب الأول من النص الموجود بين أيدينا. ولا يعدو معظم هذا الكتاب الأول أن يكون ضريبًا من التوسع في نظرية حكم أو تدبير المنزل بما في ذلك الاقتصاد، وتلخيصًا لما بين تدبير المنزل وحكم المدينة من فوارق، ولم يوف أرسطو هذا البحث حقه من التمام، ولعل ذلك يرجع إلى أن إعادة البحث في تدبير المنزل جعلت أرسطو يواجه مسائل سبق أن عالجها في الكتاب الثاني على أنها جزء من نقد الشيوعية، دون أن يجشم نفسه عناء كتابة الموضوع من جديد، تلك الإعادة التي لم يكن منها مفر لإدماج كل من الباحثين معًا. ومع ذلك فقد عاد في الجزء الأول من الكتاب الأول إلى الحديث عن تلك المسألة الأساسية، وهي: الطبيعة

والعرف، ولا عجب فقد كان متعيناً لدعم نظريته، كما كان متعيناً لدعم نظرية أفلاطون، أن يدلل على أن الدولة قيمة خلقية كامنة في ثباياها، وأنها ليست مجرد فرض إرادة غاشمة.

ولكى يعالج أرسطو هذه المشكلة أخذ يتلمس بشكل أكثر نظاماً تعريف الدولة، مبتدئاً أساساً من النقطة نفسها التي بدأ منها أفلاطون في أول «الجمهورية» وتخضع طريقته لنظرية التعريف بالجنس والفصل، والتي تطوّرت في مؤلفاته المنطقية. فهو يقول إن الدولة نوع من الجماعة، والجماعة هي اتحاد أفراد مختلفين يستطيعون بحكم ما بينهم من تمايز أن يشبعوا حاجاتهم من طريق تبادل السلع والخدمات. وهذا القول يطابق في جوهره اعتقاد أفلاطون أن الدولة تقوم على تقسيم العمل، غير أن أرسطو يختلف عن أفلاطون، لأنه يُميّز بين عدة أنواع من الجماعة ليست الدولة إلا نوعاً منها، ولا ريب في أن الفرض من ذلك هو التمييز بين تدبير المنزل - وهو الحكم الذي يفرض على الزوجة والأولاد والعبيد - وبين الحكم السياسى. وبعبارة أخرى يمكن القول بأن أفلاطون قد خلط بين الجنس والنوع. فالمسألة إذن هي تحديد نوع الدولة، أى نوع هي من أنواع الجماعة ويتجه البحث في الكتاب الأول بحيث يكاد يقتصر على تفنيد مذهب أفلاطون، حتى ليببدو أن أرسطو لم يكن قد انتهى من تكوين مذهبه الكامل. وهو يشير في موضع^(٧) آخر إلى أن تبادل السلع بالبيع والشراء، أو مجرد العلاقات التعاقدية، من شأنه إيجاد جماعة ولكنه لا يوجد دولة؛ إذ لا حاجة إلى وجود حاكم مشترك. وفي الكتاب الأول يدفع البحث في الجماعات - إن صح هذا التعبير - نحو الطرف الآخر، حيث يوجد التمييز بين الحاكم والمحكومين دون أن يكون هذا الحاكم دستورياً أو سياسياً. ويوضح ذلك بالعلاقة بين السيد والعبد الذى إنما يوجد بصفة كلية لصالح سيده. فالدولة إذن تحتل مركزاً وسطاً يختلف عن علاقة التعاقد من جهة، وعن علاقة التملك من جهة أخرى. هذا المنهج من التعريف بالرسم^(٨) وهو القائم على التمييز بين الأحوال المحدودة، مما يستعمله أرسطو كثيراً في مؤلفاته العلمية. ومن سوء الحظ أن أرسطو في كتاب «السياسة» لم يبحث، كما كنا نتوقع منه، بحثاً منظماً عند النظر

فى تدبير المنزل سوى علاقة السيد بالعبد، مثال ذلك العلاقة بين رب المنزل وزوجته تلك العلاقة التى كان يرى أنها تختلف فى النوع عن علاقة رب الدار بالعبد وعن العلاقة بين الحاكم ورعيته.

ومع ذلك فإن أرسطو يقترح مبدأ عاماً لتعريف الدولة على عكس تدبير المنزل. وذلك بالنظر إلى النمو أو التطور التاريخى، وفى ذلك يقول: إن من ينظر إلى الأشياء فى بدء نموها وفى أصلها، سواء أكان ذلك دولة أم أى شىء آخر، يحصل قطعاً على أوضح فكرة عنها^(٩). ومن أجل ذلك يلجأ أرسطو إلى التاريخ القديم للمدن الإغريقية، كما فعل أفلاطون من قبل فى «القوانين»، حين أراد أن يُمهد لإنشاء الدولة الثانية الفاضلة. وهكذا يدلنا التاريخ على أن الأسرة هى النوع البدائى من الجماعة أخرجتها الحاجات الأولية إلى الوجود، كالحاجة إلى المأوى والطعام والتناسل. وما دام الناس لا يتقدمون فى حياتهم ولا يحققون أكثر من إشباع هذه الحاجات، فإنهم يعيشون فى أسر منعزلة تحت ظل الحكم الأبوى. وتمثل القرية مرحلة أعلى من التطور، والقرية اتحاد عدة أسر، كما تمثل الدولة مرحلة أكثر علواً هى اتحاد عدة قرى.

ومع ذلك فلم يكن هذا النمو مقتصرًا على الحجم، فثمة مرحلة معينة تنشأ فيها جماعة تختلف فى نوعها عن الجماعات الممثلة فى البدائية، وهى تصبح كما يسميها أرسطو، «مكتفية بذاتها»، ويرجع ذلك إلى رقعتها من ناحية، وإلى وسائل مواردها الاقتصادية من ناحية ثانية، وإلى استقلالها السياسى من ناحية ثالثة. ولكن الدولة ليست أولاً كذلك لهذه الصفات الثلاث، بل طابعها الذى يُميزها فى نظر أرسطو أن تكون أولاً بحيث تخلق الشروط اللازمة لحياة متمدنة حقاً. فهى تنبعث كما يقول من حاجات الحياة الأولية، ولكنها ما تلبث أن تسير قدماً لتحقيق حياة فاضلة. ومن أجل هذه الغاية فإن اعتبار حجم الدولة له أهمية بالغة، إذ ينبغى ألا يكون حجمها مفرطاً فى السعة أو الضيق، ذلك أن أرسطو لم يفكر فى أية وحدة اجتماعية سوى دولة المدينة الإغريقية، باعتبار أنها هى التى تحقق حاجات الحياة المتمدنة. وهى تشمل تدبير المنزل كعنصر ضرورى من عناصرها - أمّا أفلاطون فقد أخطأ فى رغبته إلغاء هذه الوحدة

البدائية جداً - ولكنها (أى الدولة) نوع من الجماعة أكثر تقدماً من دولة المدينة،
وهى بذلك تمثل جماعة أقرب إلى الكمال. وآية ذلك هذه الحقيقة الواقعة، وهى
أن الحاجات التى تشبعها الدولة هى تلك الحاجات التى تغلب فيها الصبغة
الإنسانية. وحتى الأسرة، التى تعتمد فى شكلها البدائى على إشباع حاجات
طبيعية يشارك الإنسان فيها الحيوان، فإنها تتطلب قوى تخرج قطعاً عن نطاق
الروابط التى تصل بين الحيوانات الاجتماعية. ذلك أنها تتطلب النطق والقدرة
على التمييز بين الصواب والخطأ، وهما خاصتان ينفرد بهما الحيوان العاقل
وحده. ولكن الدولة تهيئ الفرصة حتى لهاتين القوتين العاقلتين لمزيد من التطور
والرقى ومما يتميز به الإنسان أنه الحيوان السياسى، أى الكائن الوحيد الذى
يسكن المدن، ويخضع نفسه للقانون، ويبدع العلم والفن والدين وسائر الآثار
المتعددة الجوانب من الحضارة. وجميع ذلك يمثل كمال الرقى الإنسانى، مما
لا يتسنى بلوغه إلا فى الجماعة المدنية، والمخلوق الذى يستطيع أن يعيش بدون
ذلك إما أن يكون بهيمة أو إلهاً، أى فى مستوى أدنى أو أعلى من ذلك المستوى
المتوسط الذى تعيش فيه الإنسانية، ويذهب أرسطو إلى أن فنون الحضارة فى
أسمى صورها لا يمكن بلوغها إلا فى دولة المدينة، وهو فى اعتقاده هذا يتسلط
على تفكيره إيمان عميق بتفرد الإغريق فى المقدر الإنسانية.

النمو والارتقاء فى الطبيعة

ينبع معنى الدولة وقيمتها من واقع كونها شركة فى جميع العلوم وجميع الفنون
- كما قال إدموند بيرك (Burke) - وهذا القول نفسه هو قوام حجة أرسطو فى
دحض دعوى الذين يذهبون إلى أن القانون والأخلاق ليسا إلا مسائل متعارفاً
عليها. وهذه الحجة كما يستخدمها أرسطو تمثل محاولة دقيقة لإعادة تعريف
اصطلاح «الطبيعة»، بحيث يمكن أن يلائم هذا التعريف كل فرع من فروع العلوم،
وبحيث يمكن جعله مبدأً عاماً فى الفلسفة. فالتقاعده العملية التى يستترشد بها
فى البحث هى أن الأبسط والأكثر أولية فى الزمان، على حين أن الأتم الأكمل
لا يظهر إلا بعد ذلك حين يأخذ النمو مجراه. على أن المرحلة المتأخرة أكثر

دلالة من المرحلة الأولى على حقيقة «طبيعة» الشيء ما هو، وقد أفاد أرسطو من استغلال هذه القاعدة على نطاق واسع في دراساته البيولوجية. فالبذرة مثلاً لا تكشف عن طبيعتها إلا حين تنبت وينمو نباتها. والظروف الطبيعية كالترية والحرارة والرطوبة ضرورية بلا مرأى، ولكنها برغم توافقها بالنسبة لبذرتين مختلفتين - كبذرة البلوط وبذرة الخردل - فإن النباتين الناتجين يختلفان تمام الاختلاف. ويستخلص أرسطو من ذلك أن العلة الفاعلة في إيجاد هذا الاختلاف كامنة في البذرتين؛ فكل نبات يحتوى على «طبيعة» خاصة به، وهذه الطبيعة تفسر عن نفسها عندما تتكشف بالتدرج فتصبح في الظاهر ما كانت عليه البذرة في الباطن. وينطبق كذلك هذا الضرب من التفسير عليه على نمو الجماعة، فهي في صورتها البدائية كالأسرة؛ تتكشف عن طبيعتها الباطنة في هيئة تقسيم العمل، أمّا في صورتها الأعلى فإنها تتبدى قادرة على إتاحة فرص النماء للملكات الأسمى، التي كانت خليفة أن تظل خامدة لو اقتضت الجماعة على الأسرة فقط، ودون أن تفضل الجماعة في أسمى صورتها إشباع الحاجات البدائية. ويقول أرسطو إن الأسرة أسبق في الزمان، ولكن الدولة أسبق «بالطبع» بمعنى أنها أكمل نموًا، ومن ثم فهي أفصح دلالة على ما هو كامل في الجماعة، ولهذا السبب نفسه فإن الحياة في الدولة تظهر ما هو كامن في الطبيعة البشرية. ولم يكن في مقدور أحد أن يتكهن بإمكان وجود فنون الحضارة، ولو لم تتجاوز الحياة طور الاقتصار على التبادل اللازم لإشباع الحاجات البدائية.

فلفظ الطبيعة بالنسبة إلى المجتمع له في استعمال أرسطو دالتان. حقًا الناس اجتماعيون بالطبع لحاجة بعضهم إلى بعض. ويقوم المجتمع البدائي على حوافز متأصلة في كل ضروب الحياة كالرغبة الجنسية وشهوة الطعام. وهذه الحوافز لا غنى عنها، ولكنها ليست من خواص الحياة الإنسانية وحدها؛ إذ لا تختلف كثيرًا في الإنسان عنها في الحيوانات الأدنى، وتتكشف الطبيعة البشرية أكثر ما تتكشف في تطوّر تلك القوى التي يختص بها الإنسان وحده. وإذا كانت الدولة هي الوسط الوحيد الذي يمكن لهذه القوى أن تنمو فيه، فالدولة شيء طبيعي على المعنى الذي قد يُقال من بعض الوجوه في مقابل

الفريزة. فكما أنه من «الطبيعي» أن تنمو بذرة البلوط فتصبح شجرة البلوط، كذلك من الطبيعي أن تبسط الطبيعة البشرية قواها الأرقى في الدولة. وليس معنى ذلك أن الرقى على هذا النحو فرض محتوم حدوثه؛ إذ إن عدم توافر الظروف الطبيعية المادية الملائمة يحول دون النماء في كلتا الحالتين. والواقع أن أرسطو يعتقد أن الارتقاء الأعلى لا يحدث إلا في حالة محدودة هي حالة دولة المدينة، وهو يعزو ذلك إلى أن الإغريق هم وحدهم دون سائر الناس أصحاب المواهب اللازمة لمثل هذا النمو. وعندما يتم هذا النمو فإنه ينبئ عن مدى ما تستطيع الطبيعة البشرية أن تحققه بقدر ما تنبئ شجرة البلوط، إذا أحسن ريتها وتغذيتها، عن حقيقة ما تتطوى عليه بذرة البلوط الجيدة. والدولة شيء طبيعي من حيث تضمنها إمكان حياة متحضرة تمام التحضر؛ بيد أنها بحكم حاجتها في النمو إلى ظروف مادية وغير ذلك من الظروف، فإنها تصبح مسرحاً يتجلى فيه فن رجل السياسة. ولن يخلق تطبيق العقل والإرادة الدولة، ولكنهما قد يوجهانها نحو كشف أكمل للإمكانات الكامنة فيها.

ويُخيل إلى أرسطو أن مثل هذه النظرية في الطبيعة - المستمدة من الدراسات البيولوجية والاجتماعية على السواء - تمدّه بأساس منطقي لعلم السياسة وفن السياسة اللذين توسع في تصوّرهما. فالتطبيعة في قرارها نظام من الملكات أو القوى القادرة على النمو تتجه بحكم طبيعتها الباطنة صوب غايات متميزة. وتتطلب هذه القوى في تكشفها ما يمكن أن يسمى مع التجاوز ظروفًا مادية، وليست هذه الظروف هي التي تنتج الغايات التي يتجه إليها النمو، ولكنها قد تساعد ذلك النمو إذا كانت مواتية، كما تعوقه إذا كانت معاكسة. ثم إن الحوادث والتغيرات التي تجري باستمرار، هي عمليات للملائمة تتحكم قوى النمو بوساطتها فيما يُتاح لها من ظروف مادية. وهذه العوامل الثلاثة التي يسميها أرسطو الصورة^(١) والمادة والحركة، هي العناصر الأساسية المكوّنة للطبيعة؛ وهذه العناصر الثلاثة تهيئ للفنون مجالاً؛ إذ إن مشروعات الفنان، الداخلة في نطاق بعض الحدود التي لا يسهل كشفها، يمكن أن تصلح كصور من الميسور أن توجه إليها المادة التي في متناول اليد؛ وكذلك الأمر في السياسة. فإن المشتغل بها لا يستطيع أن يفعل ما يحلو له، ولكنه يستطيع بحكمته أن

يتخيّر تلك السبل التي تتحو على أقل تقدير صوب ارتقاء النظم الاجتماعية والحياة الإنسانية، رقيًا أفضل وأقرب إلى الغاية المرجوة. ولكي يستطيع السياسي تحقيق ذلك ينبغي له أن يحسن فهم ما هو ممكن وما هو واقعي في آن معًا. ويجب عليه أن يعرف ما هي إمكانيات النمو الموجودة في المواقف التي يواجهها، وما هي الظروف المادية التي توفر لتلك القوى المثالية الوسائل التي تمكّنها من القيام برسالتها على أفضل وجه. ومن ثم جمعت بحوثه دائمًا بين غرضين؛ إذ يجب أن تكون تجريبية ووصفية. ذلك لأنه لا يستطيع أن يقرّر ما هي الوسائل الموجودة في متناول يده، أو كيف تتطوّر هذه الوسائل حين تستعمل إذا هو لم يعرف الواقع (the actual) معرفة كافية. ولكن هذه البحوث ينبغي كذلك أن تتناول الهيئة المثالية للحقائق، إذ بغير ذلك لا يتسنى للسياسي معرفة كيف ينبغي أن يستخدم وسائله بحيث تخرج من مادته خير ما تستطيعه.

إن تصوّر أرسطو لعلم السياسة وفنها ليمثل لنا ذلك النهج من البحث الذي فتح آفاقًا واسعة أمام عبقريته الفكرية الناضجة. ولا مرأى في أن أرسطو من حيث الأصالة وجرأة التأليف النظري لم يرتفع إلى مستوى أفلاطون، فإن المبادئ التي تقوم عليها فلسفة أرسطو إنما استقاها جميعًا من معلمه. أمّا من حيث قوة التنظيم العقلي، ويوجه خاص من حيث القدرة على النفاذ إلى إدراك المثل أو الاتجاهات الرئيسية في خضم شاسع من التفاصيل المعقدة، فإنه لا يسمو على أفلاطون فحسب، بل إنه يضاهي أي مفكر ظهر بعده في تاريخ العلم. وإن تسخير أرسطو لهذه الموهبة في دراساته الاجتماعية وفي علم البيولوجيا لتظهره لنا في أوجه، بعد أن حرّر نفسه إلى حد ما من أثر أفلاطون، وراح يشق لنفسه نهجًا فكريًا يلائم إبداعه الخاص. ولقد كان تطوّر تفكيره في هذا الاتجاه هو الذي حدا به إلى الإقلاع عما كان قد اعتزمه من استعارة أسلوب أفلاطون في تخطيط دولة مثالية، وإلى توجيه بحوثه أولاً إلى التاريخ الدستوري، وثانيًا إلى النتائج العامة المتصلة بتكوين الدولة وتسييرها على هدى المشاهدات والتاريخ. لقد كان أرسطو مؤسس هذا المنهج الذي كان بصفة عامة أحكم وأجدى ما وصلت إليه دراسة المسائل السياسية.

هوامش الفصل الخامس

- (١) كتاب الأخلاق ١٠، ٩، ١١٨١ ب، ٢٠ (ترجمة روس).
- (٢) ١٢٨٥، ١٤، ٣.
- (٣) ١٢٩٧، ٥، ١، ١١.
- (٤) في الأصل Organs أي أعضاء أو آلات، أي كالأعضاء الموجودة في الكائن الحي والتي يؤدي كل منها وظيفة خاصة. (المترجم)
- (٥) باليونانية Politeia، ويقول أرسطو إن القدماء أغفلوا هذا الدستور لندرته، وهو مزيج من الأوليجاركية والديمقراطية مع ميل إلى الديمقراطية. (المترجم)
- (٦) السياسة - ٣، ٩، ١٣٨٠ ب، سطر ١٧.
- (٧) ما بعد الطبيعة ٧، ١٠٢٢ أ - وانظر أفلاطون، والقوانين، ٧٠٩ ج.
- (٨) التعريف عند أرسطو إما أن يكون حدًا، وإما أن يكون رسمًا. والحد هو الذي يبلغ ساهية الشيء ويكون بالجنس والفصل. أما الرسم فأقل درجة ويعتمد على ذكر الخواص أو اللوازم.
- ويبدأ العالم في الاستقراء بأن يذكر خواص الشيء لتقريبه من الذهن. (المترجم)
- (٩) السياسة، ١، ٢، ١٢٥٢ أ، سطر ٢٤.
- (١٠) الصورة عند أرسطو Form تقابل المثال الأفلاطوني Idea الذي يعبر عنه المؤلف بلفظ نموذج type والفرق بين مثال أفلاطون وصورة أرسطو، أن المثال مفارق للعادة، والصورة داخلة فيها، والمثال أو الصورة يسميان باليونانية إيدوس Eidos. (المترجم)

مراجع مختارة

الفصل السادس

SELECTED BIBLIOGRAPHY

- The Political Thought of Plato and Aristotle. By Ernest Barker. London, 1906. Chs 5-11.
- The Politics of Aristotle. Eng. trans. By Ernest Barker. Oxford, 1946. Introduction.
- "Aristotle's Conception of the State". By A. C. Bradley. In *Hellenica*, ed. by E. Abbott. 2nd ed. London, 1898.
- Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy. By Theodor Gomperz. Vol. IV. Eng. trans. By G. G. Berry. New York, 1912. Book VI, chs. 26-34.
- Aristotle: Fundamentals of the History of his Development. By Werner Jaeger. Eng. trans. By Richard Robinson. Oxford, 1934. Ch. 10.
- "The Philosophy of Aristotle and the Hellenic- Macedonian Policy". By Hans Kelsen. In *Ethics*, Vol. XLVII (1937-38), p. 1.
- The Politics of Aristotle. By W. L. Newman. 4 vols. Oxford, 1887-1902. Vol. I, Introduction; Vol. II, Prefatory Essays.
- Aristotle. By W. D. Ross 3rd ed. rev. London, 1937. Ch. 8.
- Aristotle's Constitution of Athens. Ed. By Sir John Edwin Sandys. 2nd ed. rev. and enlarged. London, 1912. Introduction.
- The Politics of Aristotle. Ed. By Franz Susemihl and R. D. Hicks. London, 1894. Introduction.
- Aristoteles und Athen. By Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf. 2 vols. Berlin, 1893.
- "Aristotle on Law". By Francis D. Wormuth. In *Essays in Political Theory*. Ed. By Milton R. Konvitz and Arthur E. Murphy. Ithaca, New York, 1948.

الفصل السابع

أقول دولة المدينة

انضردت فلسفة أفلاطون وأرسطو السياسية بخلوها من أى أثر مباشر عملياً كان أو نظرياً. والواقع أننا لو حكمنا على تلك الفلسفة على أساس الدور الذى لعبته فى القرنين التاليين لوفاة أرسطو، لما أمكن إلا أن نعتها فشلاً ذريعاً، وعلة ذلك أن كلا الفيلسوفين قد شارك فى وضع تلك المثل العليا والمبادئ الخاصة بذلك الطراز من النظام السياسى الذى تناولا، ألا وهو دولة المدينة بصورة أقرب إلى التمام والكمال مما كان يرجوه أى واحد من خلفائهما. الحق أنهما لم يتركيا مزيداً لمستزيد فى هذا الشأن. وليس معنى هذا قصر قيمة ما كتبه أفلاطون وأرسطو فيما يتعلق بدولة المدينة، فإن الفرض الذى عمل أفلاطون على أساسه - وهو أن العلاقات البشرية يمكن أن تكون مادة للبحث العقلى وأن تخضع للتوجيه الحكيم - هذا الفرض لا يزال من الفروض التى لا يستغنى عنها علم اجتماعى أيًا كان نوعه. كما أنه لم يختف قط فى الفلسفة السياسية الأوروبية ما تضمنته نظرية أرسطو السياسية من أعم المبادئ الخلقية، وهى الإيمان بأنه ينبغى للدولة أن تكون رابطة بين مواطنين أحرار متساوين خلقياً، وأن تحكم نفسها وفقاً للقانون، معتمدة على المحاجة والرضا أكثر من اعتمادها على القوة، وتوضح هذه الصفات الجليلة السبب فى أن المفكرين اللاحقين، بل من تعاقب بعدهم حتى اليوم، يرجعون دواماً وتكراراً إلى أفلاطون وأرسطو. وبالرغم من أن كثيراً مما كتبا قد تكشف عن معان خالدة، فإنهما فى الحقيقة كانا يعتقدان أنه إنما كان يصدق على دولة المدينة، وعليها دون سواها. فلم يجل بخاطرهما أبداً أن هذه المثل أو غيرها من المثل العليا السياسية يمكن أن

تتحقق فى أى طراز آخر من الجماعات المدنية. ولقد برّرت الحقائق الواقعة آنذاك هذا الافتراض؛ إذ كان يصعب تصوّر ظهور الفلسفة السياسية فى أية جماعة قائمة حينذاك، عدا المدن اليونانية.

ولا جدال فى أن أفلاطون وأرسطو كانا يدركان تمام الإدراك أن تلك المثل العليا التى كانا يعتقدان أنها متضمنة فى دولة المدينة لم تتحقق فى أية مدينة من المدن الإغريقية. ولولا أن الحاجة إلى النقد والتقويم كانت ماثلة فى ذهنيهما، ما حاولا تحليل المجتمع الذى عاشا فيه أو التمييز فيه بين أوجه الفساد وأوجه التجاح. ولكنهما وهما ينتقدان - وما أكثر ما كان نقدهما لازعاً - كانا يعتقدان مع ذلك أن ملابسات الحياة الفاضلة قائمة إلى حد ما فى دولة المدينة. ومع أنهما كانا يقبلان عن طيبة خاطر تغيير بعض أساليبها، فلم يشكا أبداً فى أن دولة المدينة كانت تركز إلى أساس سليم، وأنها كانت دون غيرها الأساس الأخلاقى الصالح لإقامة صور أسمى من الحضارة. ولهذا كان نقدهما مشرباً بروح الود الخالص. وقد كانا يتحدثان بلسان تلك الطبقة من اليونانيين التى أرضتها الحياة فى دولة المدينة، ولو لم تبلغ حد الكمال بحال، ومن سوء الحظ أن كلا المفكرين - دون أن يتعمداً التحدّث بلسان طبقة ما - قد انساقا إلى إبراز رعية الفرد للدولة وجعلها ميزة أكثر ظهوراً، فأصبحت بالتالى امتيازاً لمن تؤهلهم ثروتهم وفراغهم للتمتع بنعيم الوظائف السياسية. وكلما ازداد أفلاطون وأرسطو تعمّقاً فى الكشف عن المفهوم الخلقى الذى تقوم عليه دولة المدينة، ازداد اضطرابهما إلى استنتاج أن هذا المفهوم لا وجود له إلا بالنسبة لقلّة من الناس، لا بالنسبة لجمهور الصناع والفلاحين والأجراء، كما كانت تتصوّر ديمقراطية عصر بركليس، وهذا بذاته يوحى بتلك الحقيقة، وهى أن غير هؤلاء ممن كانوا دونهم صوتاً أو مقاماً ربما كانوا يرون فى دولة المدينة شكلاً من أشكال الجماعة لا يحتاج إلى التحسين بل إلى الإبدال، وربما عدوها على الأقل شيئاً خليقاً بإهمال أولئك الذين يسمعون إلى حياة طيبة، ومثل هذا النقد أو الاحتجاج، أو الاستخفاف على الأقل، كان موجوداً بالفعل، ولو على وجه غامض نوعاً ما، فى عصر أفلاطون وأرسطو. ولكن الظروف التاريخية جعلت الزمن

الذى جاء فى أعقاب ذلك العصر أكثر تأييداً لذلك النقد منه لتلك النظريات الجلية التى صدرت عن المفكرين العظميين، وهذا هو سر الأفلو المؤقت لفلسفتهم السياسية بعد موت أرسطو. فلما أصبحت دولة المدينة فى ذمة التاريخ، ولم يعد بعد فى الاستطاعة تصوير القيم السياسية على أنها ممكنة التحقيق وحدها، أصبح فى إمكان الناس الرجوع إلى كتب «الجمهورية» والقوانين» و«السياسة» للإفادة مما فيها من معين لا ينضب من الخصب.

على أن الصورة العامة لتلك الفلسفات المختلفة القائمة على الاحتجاج أو الاستخفاف، وما كان لها من دلالة عجيبة خلال القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد، لا يمكن إدراكها إلا بأن نضع نصب أعيننا ذلك الفرض الأخلاقى الذى افترضه أفلاطون وأرسطو، وصدرت عنه جميع كتاباتهما عن الدولة، وهو افتراض أن الحياة القاضلة تتضمن المشاركة فى حياة الدولة. وهذا هو الذى مكّن أفلاطون من أن يبدأ بالقول بأن الدولة فى أصلها تقسيم للعمل يستطيع بمقتضاه ذوو الكفايات المتباينة من الناس أن يشبعوا حاجاتهم بطريق التبادل فيما بينهم، كل ما فى الأمر أن هذه الفكرة الأفلاطونية أصبحت أكمل فى تحليل أرسطو للجماعة. وقد حمل هذا الافتراض كلا الرجلين على اعتبار هذه المشاركة أهم أخلاقياً من كل من الواجبات والحقوق، وجعلهما يريان رعية الفرد للدولة على أنها مساهمة فى الحياة العامة. ومن هذه الوجهة من النظر تصبح الرعية فى ذروة الفضائل الإنسانية، أو على الأقل تبلغها إذا ما بلغت المدينة والطبيعة البشرية أوجّ نضجهما. ويتمثل فى هذا الافتراض لبّ العبقرية الموجودة فى المبادئ الأخلاقية والسياسية لدولة المدينة. ولهذا السبب كان جوهر الاحتجاج هو نكران هذا الافتراض. فالافتراض بأن الرجل لكى يحيا حياة طيبة يتعين عليه أن يحيا خارج دولة المدينة، أو يلزمه إن كان لا بد له من البقاء فيها ألا يكون منها بأى حال، هذا الافتراض يقيم ميزاناً للقيم ليس غريباً على ما ارتآه أفلاطون وأرسطو فحسب، بل يناقضه من أساسه. وثو قلت بأن الرجل العاقل يجب أن يتجنب السياسة جهد الطاقة، أو أن عليه ألا يضطلع راضياً بمسئوليات الوظائف العامة، أو أن يشرف بتقلدها، بل يخلق به أن يتعاشى هذا

وذلك على أنهما من بواعث القلق دون جدوى فكأنك قلت إن أفلاطون وأرسطو قد شيئا فكرة خاطئة كل الخطأ عن الحكمة والخير؛ إذ إن مثل هذا الخير شيء خاص يحصل عليه الإنسان أو يفقده في داخل نفسه وبخلافه، وبذلك لا يكون شيئا يتطلب حياة مشتركة. وبهذا يصبح الاستكفاء الذاتي، الذي عدّه أفلاطون وأرسطو من خصائص الدولة، خاصة من خصائص الفرد البشري، ويصبح الخير شيئا غير مرهون حتماً بدولة المدينة، هو الخير الذي يتحقق في العزلة والاعتكاف. وقد كان نمو هذا النوع من النظريات الأخلاقية إيذاناً بأفول دولة المدينة.

وإن موقف أفلاطون وأرسطو من هذه الأخلاق الاعتزالية له مغزاه. فقد كانا يعلمان بوجودها، ولكنهما ما كانا يستطيعان أن يأخذاها مأخذ الجد. والمرجح أن الذي كتبه أفلاطون في «الجمهورية»^(١) إنما كان سخريّة من أسلوب الكليبيين (Cynics) في الحياة في «مدينة الخنازير»، حيث يصوّرون ذلك الفصل، وقد اقتصرنا على أبسط وأخشن الحاجات الضرورية^(٢). ومما يقارب اليقين أن هناك نقطة لأذعة في طيات ما لاحظته أرسطو من أن الرجل الذي يستطيع أن يحيا بغير الدولة إما أن يكون بهيمة أو إلهاً؛ فالأخلاق الذي يتخذ الاستكفاء الذاتي مثلاً أعلى للفرد إنما يدعى صفات الآلهة، ولكنه في أكبر الظن يحيا حياة البهيمة. ولم يوازن أرسطو بين المزايا النسبية لحياة السياسي وحياة الفيلسوف إلا في مقدمته للدولة المثالية. وهنا مع ذلك لم يناقش الأمر مناقشة حقيقية، بل قدر فقط أن «السعادة هي العمل»، وأن «مَنْ لا يعمل شيئاً لا يستطيع أن يُحسن صنعا»^(٣). والغالب أنه إنما كان يفكر في الكليبيين، وليس ببعيد، كما يرى «بيجر» (Jaeger) أن بعض تلاميذ أفلاطون قد توسّعوا في مثال حياة التأمل، معتمدين على إشارة أفلاطون نفسه القائلة بأن الفيلسوف ربما وجب إجباره على العودة إلى الكهف. وعلى كل حال فلا ريب في أن «الأكاديمية» قد نحت هذا المنحى بعد جيل من ذلك العهد. وأمّا عند أرسطو فإن التعليق لم يعد أن يكون غمراً ساخراً، فجماع مذهب السياسي يفترض أن نشاط المواطن هو الخير الأكبر، ولم يكن قط بأن يحمل أية نظرة أخرى محمل الجد.

فشل دولة المدينة

إلى جانب الافتراض التنظري القائل بأن لدولة المدينة وحدها غناء معنويًا، قضى فلسفة أفلاطون وأرسطو السياسية الاصطلاحية، كذلك افتراض عملي بالغ الأهمية، ولو أنه لسوء الحظ لم يكن صحيحًا في الظروف التي كانت قائمة آنئذٍ. فإن النهوض بدولة المدينة، في حدود القيود التي كان يفرضها ذلك الشكل من أشكال الحكومة، كان يقتضى التسليم بأن حكامها كانوا أحرارًا في أعمالهم، قادرين بفضل تخيرهم أفضل سياسة على إصلاح عيوب الدولة الداخلية، وكان قبول أفلاطون وأرسطو التام لها، على أنها مؤسسة أخلاقية، دليلًا على أن أفقهم السياسي كان محدودًا بحدودها. وقد ترتب على ذلك أن أيًا منهما لم يقطن، كما كان ينبغي، إلى ذلك الدور الذي قامت به الشئون الخارجية حتى في صميم الاقتصاد الداخلى لدولة المدينة. حقًا لقد انتقد أرسطو أفلاطون لذلك الإغفال^(٤). ولكن لا يمكن القول بأنه أتى في ذلك بأحسن من سلفه، ولو كان أفلاطون وثيق الصلة بمقدونيا كما كان أرسطو، لما تعدّر عليه إدراك ذلك الشأن الكبير لسيرة الإسكندر الذى طبع العصر بطابعه. وقد يكون من الظريف أن نسأل هذا السؤال: ماذا كان يحدث لو خطر لأرسطو أن يفترض أن دولة المدينة لابد أن تندمج في وحدة سياسية أكثر استكفاء، على النحو الذى امتصت فيه دولة المدينة من قبل الأسرة والقرية؟ ولكن هذا الفرض يعد فوق طاقة تصويره السياسى. والحقيقة مع ذلك هى أن مصير دولة المدينة لم يكن رهناً بالحكمة التى تدبّر بها شئونها الداخلية، بل بالعلاقات المتشابكة بينها وبين سائر العالم اليونانى، وبالعلاقات اليونان بآسيا من الشرق وبقرطاجنة وإيطاليا من الغرب. وهكذا كان من الخطأ افتراض أن دولة المدينة كانت تستطيع اختيار أسلوب المعيشة فيها، بقطع النظر عن الحدود التى فرضتها عليها هذه العلاقات الخارجية. وقد يرثى أفلاطون وأرسطو - كما فعل كثيرون غيرهما من أذكىاء الإغريق - ما ساد علاقات المدن الإغريقية من حب التوسّع والعدوان؛ ولكن هذه العيوب - كما أثبتت الحوادث - كان لا يمكن استئصالها ما دامت المدن محافظة على استقلالها.

على السواء، وقد جعل جورجياس اللبونتيني هذه الدعوة موضوع خطبته في الألعاب الأولمبية. وفعل هذا أيضاً ليسياس بعد ذلك بقليل سنة ٢٨٨ قبل الميلاد، وحث إيزقراط على الوحدة، وعاش حتى رأى في فيليب المقدوني، كما كان يعتقد، مبعوث العناية الإلهية الذي قد يستطيع أن يحققها. ومع ذلك فإن معاهدة أنتالكيداس (Antalcidas) (سنة ٣٨٧ - سنة ٣٨٦ قبل الميلاد) أقرت سيطرة فارس على العالم اليوناني في شئون الحرب والسلام، واستمر سلطان الفرس حتى انتقل إلى يد فيليب بإنشاء حلف كورنثة، وبعد ذلك بقرنين آلت الرقابة على بلاد الإغريق إلى روما التي اتسع سلطانها. وعلى ذلك مُنيت دولة المدينة في الشئون الخارجية بالفشل الدائم، وبصورة متفاوتة الوضوح منذ بؤاكير القرن الرابع قبل الميلاد. وحتى لو نجح الاتحاد المذكور في إرساء الصلات بين المدن ذاتها، فإنه كان يتبقى عليها أن تتدبر الأمر مع تلك القوى السياسية العظيمة التي كانت تحيط بالعالم اليوناني من الشرق والشمال والغرب، وهو أمر كان يعجزها إعجازاً شديداً.

على أن إخفاق المدن الإغريقية دون إرساء صلاتها فيما بينها لم يقتصر على فرع خاص من الإدارة، فلم يكن من الممكن حقاً الفصل بين الشئون الخارجية والشئون الداخلية في دولة المدينة، لأن المصالح الطبيعية في السياسة الداخلية - وهي حينذاك مصالح أوليجاركية ومصالح ديمقراطية - كانت متشابهة في مختلف المدن وكانت لها بذلك قضية واحدة مشتركة. ولم يكن أي طراز هام من الحكم المحلي يستطيع تجاهل الصلات السياسية والاقتصادية التي كانت تربط المدن. ويصدق هذا القول على تدخل مقدونيا، كما يصدق على صلات المدن بعضها ببعض. وقد جتحت مصالح أصحاب الثروة بصفة عامة إلى جانب مقدونيا، وهذا من الأسباب الهامة في ميل الطبقات الأكثر رغداً إلى النظر بعين الرضا إلى إشراق حكم فيليب. ولأسباب لا تخفى كانت مصالح الديمقراطيين أشد تعلقاً بالوطن المحلي. ويبدو لنا هذا الاشتباك المستعصي نقده بين السياسة الخارجية والداخلية بصورة رائعة في المعاهدات بين الإسكندر وبين مدن حلف كورنثة. فإنه بالإضافة إلى رقابة الشئون الخارجية قد عهد إلى

وقد استمرت دول المدن موجودة بالطبع، ولربث كثير منها أمداً طويلاً تراقب شؤونها المحلية بواسطة الهيئات الحاكمة القديمة. وليس من الممكن وضع حكم عام ينظم جميع درجات الرقابة وأنواعها الموجودة على هذه الهيئات في العصر الهليني. ولكن لن يستطيع الناقد الحصيف المرح أن يستشعر الجد المحض، بحيث يفترض أن وظائف أولئك الحكام كانت سُلماً لمستقبل في الحياة له قيمة كبيرة. وقد يكون رأى الناقد على عكس ذلك لمجرد التفكير في حقيقة أخرى، هي أن حكومة المدينة لم تكن من الأهمية بالقدر الذي تخيّل الناس، وأن الجانب الأكبر من حياة أية مدينة لم يكن بيدها، وأن أعظم عباقرة السياسة لم يكن يجرؤ على الأمل في تحقيق شيء يُذكر في هذا الشأن. ومؤدى ذلك أن يسلم الإنسان بالفشل، ويشعر بخيبة الأمل وبالميل إلى العزلة والانتواء، وأن يخلق لنفسه حياة خاصة يقل فيها شأن الصالح العام أو ينعدم كلية، وبهذا يُصبح اتخاذ الوظائف العامة، كنهج في الحياة، أمراً لا يكثرث به الموظفون، بل ربما كان ذلك من قبيل سوء الطالع. ولعل خير من أبرز وجهة النظر هذه هم الأبيقوريون أو الشكاك، ومن جهة أخرى، كان هنالك إنكار جديد لدولة المدينة ولفضائلها، مردّه نجاح فئة البؤساء والمعدمين في أن يجعلوا لأنفسهم صوتاً مسموعاً. فربما كان الاعتزال ههنا مصحوباً بشيء من الاحتجاج، أو بتوكيد للجانب الآخر في النظام الاجتماعي القائم حينذاك. وقد يعجز مثل هذا الاحتجاج عن وضع حد أعلى مناسب لطبيعته فينحو عندئذ نحو التطرّف، فيرتمي في أحضان الخيال أو يصل إلى حد الخيال، وهذا هو ما تمثله على أحسن نحو مدرسة الكلبين.

وتتميّز جميع هذه المدارس - كما سبق القول - بأنها لم تتسج على منوال أفلاطون وأرسطو، وترجع أهميتها إلى أنها تضرّعت إلى اتجاهات جديدة، وابتدعت طرائف للفكر كانت محل عناية الأزمان التالية، ولهذا السبب نراها من بعض الوجوه لم تبلغ من الكمال إلا مستوى أقل مما بلغت كتابات المفكرين العظميين عن دولة المدينة. فلم تتح لأي مؤلف في هذه المذاهب عبقرية أفلاطون السامية، ولا إحاطة أرسطو النادرة بتاريخ المدن السياسية ونظام

حكوماتها. فأهمية هذه المذاهب - كما قلنا - تنحصر فيما جاءت به من وجهة نظر جديدة، وأنها أثارت مسائل متعلقة بالمبادئ الأولى، وأنها فتحت الباب من جديد لإعادة تقريرها في ظروف جد مختلفة عن تلك التي واجهها أفلاطون وأرسطو. ونحن إذا نظرنا بعين الود إلى فشل دولة المدينة أمكن تفسير هذا الفشل على أنه كارثة خلقية فادحة، على الأقل، بالنسبة إلى تلك الطبقات التي كان تأثيرها فيها بالغاً. وكان معنى هذا الفشل يجاوز إلى أبعد مدى معنى اختتام حياة سياسية في عصر كل ما فيه من معايير القيم شيء خاص وشخصي إلى حد بعيد. فلقد حمل ذلك الفشل الناس على أن يخلقوا لأول مرة مثلاً علياً للأخلاق الشخصية وللسعادة الخاصة، وذلك على نحو لم يكن يرى فيه اليوناني الذي عرك المبادئ المثالية لدولة المدينة إلا انحرافاً أو جموداً. وربما نلاحظ ذلك في ازدهار عدد كبير من الجمعيات الخاصة ذات الأغراض الدينية والاجتماعية، مما لم يجد العصر الكلاسيكي حاجة إليه، وهذه ظاهرة مميزة للعصر الهليني^(١٧). ومن البين أن هذه الجمعيات كانت محاولة للتعويض عن الميول الاجتماعية التي أغفلت دون إشباع بسبب انصراف المدينة عن مكان في المقام الأول من الأهمية. وظلت تلك القيم التي تضيفها رعية الدولة في نظر أفلاطون وأرسطو مرضية في أساسها، على الأقل كانت قادرة على أن تكون كذلك، في حين بدا ذلك خاطئاً لدى قلة من معاصريهما، ولدى عدد متزايد من أتباعهما. وقد أدى ذلك الاختلاف الكبير في وجهة النظر إلى ضرورة تحول الناس في ذلك الوقت عن تلك الفلسفة السياسية التي خلفوها.

وقد انبعثت جميع المدارس القائلة بفكرة الاستكفاء الذاتي الفردي عن تعاليم سقراط مباشرة، ويستحيل بيان نصيب كل من هذه الادعاءات من الصحة، وربما كان من خلفوا سقراط من التابعين بعد انصرام الجيل الذي عرفه شخصياً لم يدركوا عن ذلك أكثر مما ندركه اليوم. فقد أصبح سقراط وظل أقرب ما يكون إلى الخرافة. ذلك الحكيم المثالي والفيلسوف البطل الذي اتخذت جميع المذاهب منه مثلاً يحتذى ونموذجاً لتعاليمها. ومع هذا عادت المعضلة الفلسفية بالتأكيد من أحد وجوهها إلى الوضع الذي كانت عليه قبل أفلاطون، فعدنا إلى

الموضوع القديم الخاص بمعنى الطبيعة وعلاقتها بقواعد السلوك العرفية الاتفاقية. وقد صدق ذلك بالطبع على الجيل الذى عاش فيه أفلاطون، حيث كان كل إنسان يبدأ من حيث انتهى سقراط، كما صدق أيضًا فيما بعد، على أولئك الذين لم يستطيعوا قبول تلك الحلول الباردة التى قال بها أفلاطون وأرسطو. وكلما زاد الشك فى أن دولة المدينة تهيب حقًا الظروف التى يمكن بها وجود حياة متمدنة، ازدادت ضرورة العودة إلى تمحيص السؤال السابق ألا وهو: «ما هى العناصر الجوهرية والدائمة فى الطبيعة البشرية التى يمكن أن تتولد عنها نظرية فى الحياة الفاضلة؟» ولهذا عادت إلى الظهور تلك النظريات التى عرضها أفلاطون ثم رفضها.

وكما سبق القول، وجدت فى هذا الصدد صورتان رئيسيتان من الفلسفة السياسية جديرتان بالبحث. وقد فصلت إحداهما بإسهاب المدرسة الأبيقورية برغم أن الفوارق بين الأبيقوريين والشكاك لم تكن كبيرة الأهمية من حيث إنكار نظريتهما السياسية. وأمّا الطراز الثانى فكان تلك الفلسفة السياسية التى اختلفت كل الاختلاف عن الأولى، وهى فلسفة مدرسة الكليبيين. ومن الأنسب أن نتناول هذين النوعين من النظريات بالبحث على هذا الترتيب.

الأبيقوريون

استهدف المذهب الأبيقورى^(٨) بعبارة عامة نفس ما استهدفته كل فلسفة خلقية تالية لعصر أرسطو، وهو أن تخلق فى تلاميذها صفة الاستكفاء الذاتى الفردى. وفى سبيل ذلك كانت تلقنهم أن الحياة الفاضلة تقوم على التمتع باللذة، ولكنها فسرت ذلك بطريق سلبى. فالسعادة تقوم بالفعل على اجتناب كل ألم وهم وقلق. وكانت لذات الصداقة الروحية التى سعى أبيقور إلى تحقيقها بين تلاميذه، هى تلك التى يتكوّن منها الجانب الإيجابى من مذهبه فى السعادة، وقد تطلب ذلك الانعزال عن مشاغل الحياة العامة التى لا جدوى منها. وعلى ذلك لم يكن للرجل الحكيم دخل بالشئون السياسية ما لم ترغمه الظروف على ذلك. وكان الأساس الفلسفى لهذه المذاهب نظامًا مستفيضًا من المادية اقتبس من الفلسفة

السابقة عهداً، ويلوح أن اختيار هذا النظام لم يكن راجعاً إلى الوثوق من صحته بقدر رجوعه إلى العزاء الذي كان يعتقد أنه كفيلاً بتحقيقه. ويرجع السر في قدرته على كفالة الطمأنينة إلى أن الأبيقوريين قد أدرجوا غوامض الديانة والقصاص السماوى ونزوات الآلهة والأرواح ضمن أكثر المسائل التى يتوارثها الناس جدية. وربما يكون من المؤكد عندهم أن الآلهة لا تحفل بالناس، وأنها لا تتدخل فى مجرى حياتهم بخير أو شر، وهذا فى الواقع هو أكثر أجزاء المذهب الأبيقورى جرأة. وقد كانت هذه المدرسة نقداً لاذعاً لكل صنوف العادات والعقائد الخرافية مثل العرافة والتنجيم - وكان ذلك فى الحقيقة شراً كبيراً - وكانت صحيفتها فى هذا المجال مُشرقة على عكس مدرسة الرواقيين التى كانت دائماً على استعداد عظيم لتلمس ظلال من الحقيقة فى عقائد شائعة كان من الجلى عدم صحتها.

وعلى ذلك فإنهم عندما كانوا ينظرون إلى العالم بأسره كانوا يقصدون بالطبيعة العلوم الطبيعية، أى الذرات التى منها تتكوّن الأشياء، وعندما كانوا ينظرون إلى الإنسان كانوا يقصدون بالطبيعة المصلحة الشخصية أو رغبة كل إنسان فى سعادته الفردية الخاصة. وكل ما عدا ذلك من تنظيم لأفعال البشر يدخل فى نطاق العرف ويكون بالتالى لا معنى له فى نظر الحكيم، اللهم إلا إذا كانت القاعدة العرفية تحقق سعادة لا تتحقق للناس بدونها. فليست هناك إذن فضائل خلقية ذاتية، ولا قيمة ذاتية من أى نوع سوى السعادة. وفى ذلك يقولون:

«العدل المطلق لم يوجد قط، وإنما وجد تعارف يتولد عن الاختلاط المتبادل فى إقليم ما، وبين أونة وأخرى يحول دون إيقاع الأذى أو احتمالها»^(٩).

والدليل على بطلان القيم الذاتية هو تباين القواعد والتطبيقات الخلقية التى سادت فى أزمنة وأماكن مختلفة، وهو دليل استغله فى الأصل جماعة من السفسطائيين، ولأحظه أفلاطون وتعمد رفضه فى مناقشة موضوع العدالة فى «الجمهورية». وقد تناوله بالتفصيل فى تاريخ لاحق المتشكك كارنيادس (Car-neades) واستعمله ضد الرواقيين^(١٠). والنقطة الحيوية فى هذا الدليل هى فكرة أن الخير شعور يستمتع به الإنسان بينه وبين نفسه، وأن التنظيمات الاجتماعية

إنما تبرر - إذا أمكن تبريرها - بشيء واحد هو أنها مناط تحقيق أكبر قدر ممكن من الخير الخاص.

وعلى ذلك لا تنشأ الدول إلا لتوفير الطمأنينة، وبخاصة من عدوان الغير، فالتناس جميعاً أنانيون، ولا يسمعون إلا إلى ما فيهم خيرهم الخاص. ولكن هذه الطريقة تجعل خير كل فرد مهدداً بأفعال الآخرين الصادرين عن هذه الأنانية نفسها، وبناء على ذلك يبرم الناس اتفاقاً ضمناً لا يلحق أحدهم بمقتضاه ضرراً بالآخر ولا يصيبه ضرر منه. ولا ريب في أفضل حياة هي تلك التي تقوم على تجنب الإنسان الظلم دون أن يصيبه منه أذى، وأكثر من ذلك شراً أن يحتل المرء عبء الظلم دون أن يكون قادراً على فعله؛ ولكن لما كان الأمر الأول مستحيلاً، وكان الوجه الثاني فوق الطاقة، فإن الناس يعمدون إلى توفيق عملي يحترم الإنسان بمقتضاه حقوق غيره، لكي يحصل منهم على مثل هذا الاحترام لحقوقه. وعلى هذا النحو تظهر الدولة والقانون كعقائد يسهل التعامل بين الناس. وإذا انتفى وجود مثل هذا العقد انتفى وجود العدالة. فالقانون والحكومات إنما يقومان من أجل الأمن المتبادل، ولا أثر لهما إلا لأن العقوبات التي يقررها القانون تجعل الظلم غير مربح. فالحكيم يلتزم العدل لأن ثمرة الظلم لا تعدل المخاطرة بالانكشاف والعقاب، فالأخلاقية تساوي المصلحة.

يستتبع ذلك بالطبع أن ما يراه الناس من السلوك حقاً وعدلاً يختلف باختلاف الظروف والزمان والمكان. وفي ذلك تقول الحكمة الذهبية:

«كل ما يثبت من القانون المتواضع عليه أنه نافع في الحاجات الناتجة من التعامل المتبادل فهو بطبيعته عدل، سواء أكان عاماً لجميع الناس أم لا، وإذا ما وضع أي قانون ولم يثبت أنه صالح للانتفاع به في التعامل المتبادل، فإنه إذن لم يعد عادلاً، وإذا كانت المنفعة التي يقررها القانون تتطور مع فكرة العدالة إلى حين فقط، فإن هذا القانون مع ذلك يكون في ذلك الحين عدلاً، ما دمنا لا نعنى بالعبارات الجوفاء، بل ننظر إلى الحقائق من أفق أوسع»^(١١).

ولا شك في أن العدالة على وجه العموم واحدة بين الناس جميعاً، لأن الطبيعة

البشرية واحدة حيثما كانت، ولكنه يسهل مع هذا أن نجد نظرية المنفعة على الأقل في تطبيقاتها تختلف في كثير أو قليل تبعاً لنوع الحياة التي يعيشها الناس، فما هو خطأ عند بعض الشعوب قد يكون صواباً عند غيرها. ولأسباب مشابهة قد يكون قانون ما عدلاً في أصله، لأنه كان ييسر التعامل الإنساني، ثم يصبح خاطئاً إذا تغيرت الظروف. وعلى كل حال فإن مناط الحكم على القوانين والنظم السياسية هو المصلحة وحدها. فما دامت القوانين والنظم السياسية تشبع الحاجة إلى الأمن، وتجعل التعامل المتبادل أكثر سلامة وأسهل مثلاً، فهي عادلة بالمعنى الوحيد الذي يمكن فهمه من هذه الكلمة. وبذلك لم يكن من غير الطبيعي أن يميل الأبيقوريون بصفة عامة - وهم الذين لا يعيرون أشكال الحكومة إلا أقل اهتمام - إلى تفضيل الحكومة الفردية باعتبارها أقوى الحكومات وأكثرها من أجل ذلك أمناً. ولا شك أن هؤلاء الأبيقوريين كانوا منحدرين في الأغلب من بين طبقات الملاك الذين لم يمد الأمن بالنسبة لهم خيراً سياسياً كبيراً.

وكانت فلسفة الأبيقوريين الاجتماعية تستند إلى نظرية مؤثرة حقاً عن أصل المنظمات الإنسانية وتطورها على مبادئ مادية بحتة. وقد سجل ذلك الكتاب الخامس من قصيدة لوكريتيوس في الأمور الطبيعية، ولكن من المفروض أنها نشأت مع أبيقور. وجميع صور الحياة الاجتماعية بما فيها من هيئات سياسية واجتماعية وفنون وعلوم، وبالاختصار كل الثقافة الإنسانية، قد ظهرت إلى الوجود دون تدخل أى عقل سوى عقل الإنسان. والكائنات الحية ذاتها ناتجة عن أسباب طبيعية محض. وقد استعار أبيقور من أناباذقليس نظريته التي تذكر بصفة عامة جداً بالرأى الحديث في مسألة الانتخاب الطبيعي. فليس الإنسان مجبولاً على الميل إلى الجماعة، وليس فيه حافز إلا سعيه الذي لا يهدأ لتحقيق السعادة الفردية. وكان في بداية الأمر يعيش هائماً وحيداً يتلمس المأوى في الكهوف ويكافح لوقاية نفسه من الوحوش. وكان اكتشاف النار - عرضاً - أول خطوة نحو المدنية، ثم تعلم الإنسان بالتدريج أن يتخذ لنفسه مأوى في الأكواخ وأن يدثر جسمه بالجلود. ونشأت اللغة من الصيحات التي كان يعبر بها غريزياً عن انفعالاته. وأفضت التجارب والتوفيق العقلي، الذي قد يزيد أو ينقص، بين

الأعمال وظروف الطبيعة على مرّ الزمان، إلى إنتاج مختلف الفنون النافعة، وإلى ظهور النظم والقوانين للجماعة المنظمة. فالمدينة فى جملتها وليدة قوى الإنسان الطبيعية العاملة فى نطاق الظروف التى هيأتها البيئة الطبيعية. أمّا الاعتقاد فى الآلهة فإنه ناجم عن الأحلام، ويرجع ظهور الحكمة إلى التحقق من أن الآلهة لا تتدخل فى شئون البشر.

ولم يتيسر استقصاء جميع الاحتمالات الممكنة لمثل هذه النظرية الخاصة بالتطور الاجتماعى، ولمثل هذه الفلسفة السياسية القائمة على الأنانية الخالصة والتعاقد، إلا فى العهود الحديثة. عندما بُعثت من جديد، حتى لتشبه فلسفة هوبس السياسية الأبيقورية شيئاً عجيباً، من جهة المادية التى تقوم عليها، وإزجاعها جميع الدوافع الإنسانية إلى المصلحة الشخصية، وإقامتها الدولة على أساس الحاجة إلى الأمن. وكان تيار الفكر فى العالم القديم مضاداً لأكثر عناصر هذه الفلسفة حيوية وهو مهاجمتها للدين والخرافات، لأن شأن الدين بين المصالح الإنسانية كان يتزايد باطراد. ومع ذلك فالحقيقة أن الأبيقورية كانت فى الجملة فلسفة هروب. وكان اتهامها بالشهوانية الذى خلع على اسمها معنى سيئاً، اتهاماً لا يقوم فى الأغلب على أساس. ولكن من المحتمل أنها كانت تميل إلى احتضان نوع من النزعة الفنية الباردة التى عجزت عن التأثير، أو لم ترغب فى التأثير فى مجرى الشئون البشرية. وكانت الأبيقورية بالنسبة إلى الأفراد مصدر سلام وعزاء، ولكنها فى زمانها لم تفعل شيئاً بالنسبة إلى تقدم الآراء السياسية.

الكليون

ربما كان الكليون هم أيضاً يعتقدون سياسة التهرّب ولكن على نحو جد مختلف. وقد فاقوا كل مدرسة أخرى فى الاعتراض على دولة المدينة، وعلى تقسيم الطبقات الاجتماعية الذى كانت تتركز عليه، وكان تهريهم متمثلاً فى هجرهم كل ما اعتاد الناس أن يسمّوه خيرات الحياة، وفى إزالة جميع الفوارق الاجتماعية، وفى إطراح مباحج الأوضاع الاجتماعية، بل فى إطراح آدابها أحياناً.

ويبدو أنهم انحدروا من صفوف الأجانب والمنفيين، أى ممن كانوا خارج نطاق رعاية الدولة. فقد كانت والدته مؤسس هذه المدرسة وهو أنتستينس من تراقيا، وكان أشهر أتباعها ديوجينيس السينويى من المنفيين. ويبدو أن أبرز ممثل لها وهو كراتيس (Crates) قد نبذ ثروته لكى يحيا حياة فقر فلسفية كمتسول جوال ومعلم. وكانت زوجته هيبارخيا من أسرة طيبة، وكانت فى أول الأمر تلميذة له أخذت تصحبه فى تجواله. وكان الكليون - جماعة يكتنفها شيء من الغموض ولا يسودها أى نظام - من المعلمين المتجولين والفلاسفة الشعبيين الذين اتخذوا حياة الفقر مذهباً، وهم يذكروننا إلى حد ما بأولئك النساك المتسولين فى العصور الوسطى. وكان معظم تعليمهم موجهاً إلى الفقراء، وكانوا يلقنونهم ازدياء جميع الأمور المتعارف عليها، وكثيراً ما كانوا فى مسلكهم يؤذون شعور الناس بخشونة مظهرهم وغبائهم. وبقدر ما تكشف للعالم القديم من مثل هذه الظاهرة فإنه يمكن أن يوصف الكليون بأنهم أقدم نموذج لفيلسوف الطبقة العاملة.

وكان الأساس الفلسفى لتعليمهم تلك النظرية القائلة بأن الحكيم ينبغي أن يبلغ كمال الاستكفاء الذاتى. وقد فهم الكليون من هذا أن ما هو من مكنون طاقته - ألا وهو فكره وصفاته - هو الضرورى للحياة الطيبة، وكل شيء سوى الصفات الأخلاقية أمر لا يكثر به، ويُعد الكلى من الأمور التى لا يكثر بها الملكية والزواج والأسرة والرعية والتعلم والسمعة الطيبة، وبالاختصار محامد الحياة المتمدنة، وما تعارف الناس عليه فيها. وهكذا كانت جميع الفوارق المعتادة فى حياة الإغريق الاجتماعية، محل نقد يذهب إلى حد إلغائها. فالغنى والفقير، والإغريقى والبربرى، والمواطن والأجنبى، والحر والعبد، والمريق والخسيس، كل أولئك سواسية لأنهم هبطوا جميعاً إلى المستوى المشترك من عدم الاكتراث. هذا وقد كانت المساواة عند الكليين مساواة العدم (Nihilism)، ولم تصبح هذه المدرسة قط سبيلاً إلى مذهب اجتماعى فى البر، أو فى العمل على تحسين الأحوال، بل كانت تميل دائماً نحو النسل والتزمت، فلم يكن للفقير والرق فى نظرها أية نتيجة. حقاً إن الحر لم يكن خيراً من العبد، ولكن لم تكن لهذا أو لذاك أية قيمة فى ذاته، وما كان الكلى يسلم بأن العبودية شر أو أن

الحرية خير. ويظهر أنهم كانوا مدفوعين ببغض صميم للفوارق الاجتماعية التي شاعت في العالم القديم. ولكن هذا البغض حملهم على أن يولّوا ظهورهم إلى التفاوت بين الناس، وأن يلتمسوا في الفلسفة طريقاً إلى عالم روحى لا يعتد فيه بالأحقاد. ولا تكاد تكون الكلية فلسفة أقل في الرفض من الأبيقورية، ولكنه كان رفض الزاهد والعدوى أكثر منه رفض عاشق الجمال.

النتيجة أن نظرية الكلبيين السياسية كانت الطوبيا (Utopia) (الدولة المثالية). وقد قيل إن كلا من أنتستينس وديوجينيس ألف كتاباً في السياسة، ويبدو أن كلا منهما قد رسم نوعاً من الشيوعية المثالية، أو ربما من الفوضى، حيث تختفى الملكية والزواج والحكومة. ولم تكن المسألة كما رآها الكلبيون مسألة تمس حياة الأغلبية العظمى من الناس، لأن أكثر الناس من أية طبقة اجتماعية هم على كل حال بلهاء، والحياة الطيبة مقصورة على الحكماء وحدهم. ويصدق ذلك على الصورة الحقيقية للجماعة، فهي كذلك للحكيم وحده. والفلسفة تحل معتقياً من قوانين المدينة وعُرفها، والحكيم موجود في كل مكان، وليس في أي مكان، فهو لا يفتقر إلى بيت أو وطن، ولا يحتاج إلى مدينة أو قانون، لأن الفضيلة التي عنده هي قانون له. والنظم جميعها مصطنعة على حد سواء، وهي على السواء أو في من نظر الفيلسوف، لأن جميع هذه الأشياء لا لزوم لها عند أولئك الذين بلغوا درجة الاستكفاء الذاتي. والدولة التي تقتصر فيها الرعية على الحكمة هي وحدها الدولة الحقيقية، وليس لهذه الدولة مكان ولا قانون. فجميع الحكماء، حيثما كانوا، يؤلفون جماعة واحدة هي المدينة العالمية، والحكيم كما قال ديوجينيس «عالمى»؛ أي رعية عالمية. وقد تضمنت فكرة الرعية العالمية هذه نتائج هامة، وكان لها تاريخ مميز في الرواقية، ولكن ذلك يرجع أساساً إلى المعنى الإيجابي الذي خلعه عليها الرواقيون. أما ما أكدته الكلبيون فكان الجانب السلبي منها، أي البدائية (Primitivism)، وإلغاء الروابط المدنية والاجتماعية، وإلغاء جميع القيود فيما عدا تلك التي تتبع من شعور الحكيم بالواجب. وكان احتجاج الكلبيين على العُرف الاجتماعي مذهباً من مذاهب الرجوع إلى الطبيعة، بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى عدوى.

ومَنَاط الأهمية العملية الرئيسية لمدرسة الكلبيين هو أنها كانت المعين الذي نبعت منه الرواقية، غير أن الكلبيين يثيرون اهتماماً ربما جاوز ما يستحقون من أهمية. وليس من السهل بعد حقبة تزيد على ألفي سنة الكشف عن أكثر العناصر غموضاً في الفكر السياسي، تلك التي لم تكن متوافقة مع أعلى الطبقات صوتاً في الدولة. وتدُلنا نشأة الفلسفة الكلية وانتشارها على أننا، حتى إذا رجعنا إلى عهد سقراط، نجد فئة من الناس أرهقتهم أنظمة دولة المدينة، ولم يروا فيها، بأي حال من الأحوال، شيئاً يمكن أن يكون مثالياً. وقد أدى وجود أفلاطون وأرسطو في الجانب المضاد، إلى الحد من رسالة هؤلاء القوم الذين تنبأوا في بدء القرن الرابع بأفول دولة المدينة، وهو ما شاهده الناس قاطبة في نهاية ذلك القرن.

هوامش الفصل السابع

- (١) الجمهورية، ٣٧ د.
- (٢) يصور سقراط المدينة البدائية بأنها تلك التي تقع بإنتاج القمح والخمر والملابس والأحذية والمنازل، ويأكل الناس فيها الفول والخبز المصنوع من دقيق القمح، وينامون على الحصير وأوراق الشجر لا على الأسرة، فاعترض عليه جلوكون وهو يحاوره قائلاً: ولكنك يا سقراط تهين العيش لمدينة الخنازير، فوافقته سقراط وأخذ يُبين كيف تكون المدينة المُنعمَة التي يجلس فيها الناس على الأرائك. (المترجم)
- (٣) السياسة، ٣٠٧، ١٣٢٥، ١٦ سطر.
- (٤) السياسة، ٢، ٦، ١٢٦٥، ٢٠.
- (٥) W. S. Ferguson; Hellenistic Athens (1911) pp. I.
- (٦) W. W. Tarn. Hellenistic Civilisation (1927) p. 104.
- (٧) Tarn، المرجع السابق، صفحة ٨١.
- (٨) أسس أبيقور المدرسة في أثينا عام ٣٠٦، وبقيت عدة قرون إحدى المدارس الأثينية الأربع الكبرى. وقد اتصلت بسقراط عن طريق أرسططوبس.
- (٩) حكم ذهبية، ٣٣ - أنظر ر. د. هكس، الرواقيون والأبيقوريون ١٩١٠، ص ١٧٧.
- (١٠) يستعرض شيشرون Cicero بالفضيل حجة كارنيادس - الجمهورية، الكتاب الثالث ٥ - ٣٠.
- (١١) الحكم الذهبية، ٣٧.

مراجع مختارة

الفصل السابع

SELECTED BIBLIOGRAPHY

- The Greek Atomists and Epicurus: A Study. By Cyril Bailey. Oxford, 1928. Ch. 10.
Titi Lucreti Cari: De rerum natura. Ed. with Prolegomena, Critical Apparatus, and
Commentary by Cyril Bailey. 3 vols. Oxford, 1947. Prolegomena, Section IV.
A History of Cynicism from Diogenes to the 6th Century A. D. By Donald R. Dud-
ley. London, 1937.
Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy. By Theodor Comperz. Vol. II.
Eng. trans. By G. G. Berry. New York, 1905. Book IV, ch 7.
Stoic and Epicurean. By R. D. Hicks. New York, 1910. Ch. 5.
Diogenes of Sinope: A study of Greek Cynicism. By Farrand Sayre. Baltimor, 1938.
Lucretius, Poet and Philosopher. By Edward E. Sikes. Cambridge, 1936.
The Stoics, Epicureans, and Sceptics. By Eduard Zeller. Eng. trans. By O. J. Re-
ichel. London, 1880. Ch 20.